
3 1761 09701655 4
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





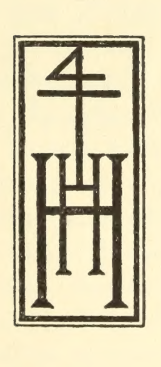
NIETZSCHE'S ERKENNTNISTHEORIE UND METAPHYSIK.

DARSTELLUNG UND KRITIK.

VON

DR. RUDOLF EISLER.

MOTTO:
Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.



LEIPZIG 1902.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Vorwort.

Bei dem grossen Reichtume an Nietzsche-Litteratur fehlt doch bisher eine ausführlichere, zusammenfassende und kritische Darstellung der theoretischen Philosophie Nietzsche's. Ich hielt es daher für angebracht, eine solche Darstellung zu versuchen. Trotz der Lückenhaftigkeit der Nietzsche'schen Ausführungen, trotz der nicht selten darin zu Tage tretenden Widersprüche glaube ich eine wenn auch nicht ganz streng „systematische", so doch einheitliche Verbindung der Grundgedanken hergestellt zu haben. Dass dieselben, bei allem Wechsel zwischen „dionysischer" und „apollinischer" Lebensanschauung in der Entwicklung des philosophischen Denkens Nietzsche's, einen festen Kern enthalten, dürfte aus der vorliegenden Darstellung hervorgehen. Eine kritische Untersuchung der Erkenntnistheorie und der Metaphysik Nietzsche's erschien mir um so interessanter, als ich bemerkte, dass Manches in dessen Lehren mit dem „Positivismus" von Denkern wie E. Mach, W. Ostwald u. a., sowie mit dem „Voluntarismus" moderner Philosophen wie Wundt u. a. gemein hat. In Nietzsche's Deduktion der Kategorien fand ich Wahrheit und Irrtum gemischt. Einerseits war mir die Ableitung der Grundbegriffe „Kausalität", „Kraft", „Substanz" u. s. w. aus der inneren Erfahrung sympathisch, anderseits konnte ich die daraus gezogenen subjektivistischen Konsequenzen nicht teilen; im Gegenteil meine ich, dass es gerade die Funktion der Kategorien ist, aus den Objekten des Erkennens Subjekte, d. h. uns analoge, selbständige, bewusstseins-transcendente Wirklichkeiten zu machen. Die biologische Auffassung des Erkennens, die in Nietzsche einen entschiedenen Anhänger hat, erscheint mir zwar von ihm überschätzt, insofern er nicht gerechtfertigte Schlüsse aus ihr zieht, hat aber im allgemeinen eine Bedeutung, die neuerdings von englischen und deutschen Forschern (auch von R. Avenarius) anerkannt wird.

Manchen wird es befremden, von einer „Metaphysik" Nietzsche's zu hören, da doch bekanntlich die Metaphysik keinen grösseren Gegner gehabt habe als Nietzsche. Nun ist es wahr, dass dieser alle wirklichkeitsfeindliche, auf ein Jenseits von „Dingen an sich" hinzielende Metaphysik perhorresziert. Nichtsdestoweniger finden sich bei ihm Ansätze zu einer „immanenten" Metaphysik, zu einer allgemeinen, die Thatsachen der Erfahrung zusammenfassenden und einheitlich deutenden Weltanschauung. Seine metaphysische Erkenntnis unterscheidet sich von älteren Formen derselben nur darin, dass diese alle Erfahrung zu überschreiten versuchen, während jene die „reine" Erfahrung durch Elimination aller hypothetischen Zuthaten herstellen will. Hierbei kann sie aber nicht umhin, die „äussere" Erfahrung, die uns nur Objekte zeigt, durch die „innere" zu ergänzen, die uns selbst als Subjekte vorfinden lässt. So wird schliesslich die äussere Erfahrung doch überschritten, ohne aber ins Nebelreich des „Absoluten" vorzudringen. Nietzsche's philosophisches „System" ist eine Art naturalistischer Pantheismus. Meine von Nietzsche abweichende Auffassung der Kategorien und des Geistigen führt zu einem voluntaristischen, aber nicht antilogistischen Panentheismus. Als Unterbau für diesen scheint mir die Metaphysik Nietzsche's in mancher Hinsicht nicht ungeeignet. Selbstverständlich konnte in der vorliegenden Schrift nur in knappester Weise auf die eigenen Anschauungen Bezug genommen werden. Wer aber trotzdem noch zu viel von diesen findet, möge bedenken, dass mir nicht bloss an der Darstellung der Gedanken Nietzsche's, sondern auch an einer Auseinandersetzung mit diesen, die für eine gewisse philosophische Strömung typisch sind, lag. [1])

Wien, März 1902.

Der Verfasser.

---

[1]) Citiert wird nach der Gesamtausgabe von Nietzsche's Werken, Leipzig 1895 ff., teilweise auch nach der Ausgabe von 1893 ff. Die arabischen Ziffern beziehen sich auf die Teile und die Aphorismen der Bände.

INHALT.



A. Erkenntnistheorie.



I. Methode und Voraussetzungen der Erkenntnistheorie.

In zwei Formen ist die Erkenntnistheorie aufgetreten: als Erkenntnispsychologie und als Erkenntniskritik. Die psychologische Methode finden wir besonders bei den englischen Philosophen von Locke an bis auf unsere Tage, die kritische, „transcendentale" vorzugsweise bei deutschen Erkenntnistheoretikern, wenigstens bei jenen, welche von Kant mehr oder minder beeinflusst erscheinen. Es kommt vor, dass beide Arten des Verfahrens einander feindlich gegenüberstehen, aber auch eine Vereinigung der beiden Methoden ist zu verzeichnen. Und es ist sicher, dass dies das Richtige ist. Denn blosse Psychologie des Erkennens, d. h. Beschreibung, Analyse der Erkenntnisfunktionen sowie genetische Ableitung der allgemeinen Erkenntnisprodukte ist noch nicht Erkenntniskritik. Andererseits bedarf das „transcendentale" Verfahren, das in der Aufzeigung der Bedingungen des Erkennens sowie in der Prüfung von dessen Gültigkeit, Umfang und Grenzen besteht, einer festen Grundlage von Thatsachen. Die einzig rationelle Methode der Erkenntnistheorie besteht somit zunächst in der auf innerer Erfahrung und Analyse dieser beruhenden Konstatierung der Erkenntnisthatsachen, dann aber in der Kritik der so gewonnenen Ergebnisse, d. h. in der Scheidung dessen in der Erkenntnis, was wirklich unmittelbar vorgefunden, erfahren wird, von dem, was in unserem Ich, im erkennenden Subjekt seine Quelle hat, was Zuthat seitens des Denkens, seitens des geistig-körperlichen Organismus überhaupt ist. Will man die Leistungsfähigkeit unserer Erkenntnisorgane feststellen, will man den wahren, ursprünglichen Sinn und Inhalt aller das Erkennen konstituierenden Begriffe entdecken, so ist vor allem eine genaue Reflexion darauf nötig, was eigentlich seelisch in uns vorgeht, wenn wir mit Bewusstsein diese Begriffe gebrauchen. Darum

handelt es sich, die „Meinung“ der auf die Erkenntnisthätigkeit bezüglichen Worte, das Motiv, das uns zu ihrer Prägung und Verwendung veranlasste und noch veranlasst, durch wiederholte Besinnung, durch eine Art Rückversetzung in den „naiven“, vorphilosophischen Zustand klarzulegen. Durch den häufigen Gebrauch der Worte, die auf das Erkennen sich beziehen, ist deren Urbedeutung aus dem Bewusstsein geschwunden. Bestimmten Bewusstseinsfunktionen verdanken diese Worte und die zu ihnen gehörigen Begriffe ihren Ursprung, allmählich werden sie unbewusst, „mechanisiert“, jetzt aber sollen sie zu etwas Gewusstem gemacht, sie sollen „apperzipiert“, klar und deutlich erfasst werden.

Beschreibung, Ableitung, Wertung des Erkenntnisprozesses in allen seinen Phasen, Momenten und Grundgebilden, das ist die Aufgabe aller Erkenntnistheorie. Der Zweck dieser Disziplin ist die Einsicht in die Möglichkeit und die Grenzen unserer Erkenntnis. Was können wir alles erkennen, und welche Bedeutung haben die Grundbegriffe, die sich in jeder Wissenschaft finden? Ist unser Wahrnehmen, unser Denken auf das Erfassen der Wirklichkeit eingerichtet oder nicht? Welchen Charakter hat diese Wirklichkeit: ist sie etwas für sich, unabhängig vom Erkennen Seiendes oder ist sie nur wirklich als Gegenstand wirklichen und möglichen Erkennens, d. h. ist sie transcendent, jenseits alles Wissens existierend, oder immanent, im Bewusstsein als solchen eingeschlossen? Ferner: sind unsere Empfindungsqualitäten, dann unsere Anschauungsformen (Zeit und Raum, Bewegung) sowie die Denkmittel oder Kategorien (Kausalität, Substantialität, Finalität) von objektiver oder nur von subjektiver Gültigkeit oder subjektiv und objektiv zugleich? Erst nach Beantwortung aller dieser und weiterer aus ihnen sich ergebenden Fragen darf man daran denken, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einer einheitlichen, begreiflichen Weltanschauung zu verknüpfen, also Metaphysik zu treiben.

Dass Nietzsche kein systematischer Denker, kein „geschulter“ Philosoph ist, das braucht wohl nicht erst begründet zu werden. Schon der aphoristische Charakter der meisten seiner Schriften lässt dies deutlich erkennen. Von der starren Formalphilosophie mit ihrer dialektischen oder ontologischen Methode ist Nietzsches Philosophieren weit entfernt. Ihm kommen die Gedanken als geniale Einfälle, Lichtblitze, hervorgerufen durch einen ganz ausser-

ordentlich gesteigerten Associationsprozess, der aber nicht in mechanischer, geistloser, zufälliger Form funktioniert, sondern der getragen und bewegt wird von jenem System von Triebkräften, die in ihrem Zusammenhange das Ich, die Persönlichkeit bilden. Nicht derart philosophiert Nietzsche, dass er aus einem Begriffe einen anderen, aus diesem wieder einen anderen und so fort entwickelt, oder Schluss auf Schluss fügt, Urteil auf Urteil, sondern immer wieder taucht sein Denken unter in den tiefen Schacht persönlichen Fühlens und Wollens, um Einsicht auf Einsicht zu schöpfen, grosse und kleine, wahrhaft erhellende und auch solche, die nur blenden, Gares und Halbgares, Dauerndes und Flüchtiges. Wie die Stimmung und der gemütliche Untergrund überhaupt bei Nietzsche oft so veränderlich waren, wie die allmählich errungenen Einsichten auf die alten modifizierend einwirkten, so stellen sich auch seine philosophischen Gedanken nicht immer freundlich und verträglich zu einander, an Widersprüchen fehlt es nicht, an wirklichen, oft freilich auch nur an scheinbaren Gegensätzen der Ansicht. Vergleicht man aber alles, was Nietzsche auf dem Felde der Erkenntnistheorie und Metaphysik gedacht, untereinander, weiss man den roten Faden, der durch das Ganze sich hindurchzieht, festzuhalten und zu verfolgen, so findet man bald heraus, dass nicht bloss eine stattliche Menge Bausteine zu einer Erkenntnistheorie und zu den Anfängen einer Metaphysik vorhanden sind, sondern auch feste Grundanschauungen, streng logische Argumente, kurz innerer Zusammenhang in der bunten Mannigfaltigkeit der Aussprüche.

Im Einzelnen denkt Nietzsche impulsiv, intuitiv, was er gerade an einem Stück des Lebens, des Denkens, des Seins bemerkt, das formuliert er, oft in schroffster Weise, mit Uebertreibung. Das geniale Durchdringen des Charakteristischen der Dinge und Vorgänge, besonders der geistigen, ist seine starke, aber freilich auch seine schwache Seite. Denn es macht ihn oft blind für vieles ebenso Wichtige, das er aber nicht, oder nicht so wie das andere, sieht. So gelangt er zu Ergebnissen, die man durchaus nicht anzuerkennen braucht, wiewohl man vielfach genötigt ist, vieles in den Prämissen zuzugeben. Ein „objektiver“ Denker war Nietzsche nur in dem Sinne, dass er sich möglichst frei von menschlichen Vorurteilen aller Art zu machen suchte; er will überall den Dingen auf den Grund gehen, nicht blosse „Vordergrundsansichten“ gewinnen. Aber die Objektivität der Wissenschaft, die kühle Ruhe

des Betrachtens und der Reflexion, die alle Momente als Momente zu ihrem Rechte kommen lässt, die sorgsam prüft, erwägt und wieder erwägt, sich von verführerischen Analogien nicht zu voreiligen Induktionen verleiten lässt, die besass Nietzsche nicht. Er kämpft auch nicht selten gegen Meinungen, die er selber teilt, nur, weil sie andere anders formulierten, er sieht manchmal nicht, dass er die Irrtümer, die er bei anderen zurückweist, selbst begeht.

Ein „Skeptiker" ist Nietzsche durch und durch. Sein Grundsatz ist, nichts als gegeben hinzunehmen, nichts zu glauben, was nicht einem energischen Prüfen standhält. [1]) Allerdings ist ihm die Skepsis nicht Endpunkt des Denkens, er will sich nur durch die Negierung aller „Dogmen" durchringen zu einem positiven Weltbilde. Da aber dieses Positive auszubauen Nietzsche nicht ganz vergönnt ward, so tritt in seinen Schriften das Negative, Negierende, Zweiflerische übermässig hervor. Er bewährt sich stets als ein glänzender Zergliederer des Vorgefundenen in Natur und Geist, er führt die Analyse gern so weit, dass ihm schliesslich zuweilen nichts mehr in den Händen bleibt. Geradezu zerstörerisch erscheint er oft angelegt, man merkt ihm die Lust an, die ihm das Durchschneiden aller Gewebe des „Seienden" bereitet. Er selbst gesteht dies wiederholt. Die Erkenntnis als Ergebnis des Denkens ist ihm Nebensache, das Forschen, Ergründen, Erschauen, das liegt ihm am Herzen. Erkenntnistheorie ist für ihn im Grunde nur ein Feld, wo sein analytischer Trieb sich frei und ungehemmt bethätigen kann.

Nietzsche's Methode ist im Grunde die des Kritizismus. Auf Grund beständig geübter Selbstbeobachtung hat Nietzsche eine ungemein hohe Feinfühligkeit, eine eminente Spürkraft für alle Motive des Erkennens erlangt. Die transcendentale verbindet sich bei ihm innigst mit der psychologischen Methode. Die Urfakta, die Grundlagen, Quellen unserer Begriffe durch Analyse zu finden, den Inhalt dieser Begriffe auf das hin zu prüfen, was dem Subjekt, dem Ich entstammt, den Zweck zu ergründen, dem das menschliche wie alles Erkennen dient, das ist das Ziel, das er beständig im Auge hat. Er geht hierbei nicht, wie Kant und andere Erkenntnistheoretiker, Schritt für Schritt vor, Begriff mit Begriff

[1]) „Der Glaube an die Wahrheit beginnt mit dem Zweifel an allen bis dahin geglaubten Wahrheiten." (WW. II, 20, S. 25.)

verbindend, mit vollem Bewusstsein jedes zurückgelegten Wegstücks, sondern mehr intuitiv, in der Weise, dass ihm der Sinn der Begriffe in Form einer Gesamtvorstellung aufgeht, die er uns so vorführt, wie er sie konzipiert. Er denkt mehr konkret, mehr nach Art der künstlerisch schöpferischen, erratenden, antizipierenden Phantasie als in abstrakter und stetiger Weise. Er versenkt sich gleichsam in jeden Begriff und lässt ihn so zum Bewusstsein seiner selbst kommen. Indem Nietzsche überall nach dem Ursprung und der Urbedeutung der Grundbegriffe des Erkennens fragt, von jedem verlangt, er solle sich vor ihm rechtfertigen, seine echte Natur enthüllen, verfährt er kritisch, scheidet er die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis von deren nacktem Inhalte. Er sucht alles auf seinen wahren Wert zurückzuführen, „Umwertung" auch hier die Hauptsache. So erhalten die Begriffe ihre Schranken und Grenzen; das Mass ihrer Gültigkeit, Brauchbarkeit wird festgesetzt. Auflösung der Begriffe in ihre Elemente, „Chemie der Begriffe", [1]) dient ihm als Mittel hierzu.

Voraussetzungen, die an der Spitze der Erkenntnistheorie als unbedingte Wahrheiten zu stehen hätten, kann es nach Nietzsche nicht geben. Absolut gewiss ist nichts als die Existenz eines vorstellenden Seins. Dies ist eine Thatsache, ein Erlebtes, Vorgefundenes, nichts Angenommenes, Erdachtes. Daher erklärt Nietzsche den Satz des Descartes: Cogito ergo sum für unbewiesen. Sicher ist nur: „ich stelle vor, also giebt es ein Sein: cogito, ergo est." „Dass ich dieses Vorstellen des Seins bin, dass Vorstellung eine Thätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiss: ebensowenig alles, was ich vorstelle. — Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein." [2]) An das „Ich", das denkt, wird nur geglaubt, die innere unmittelbare Erfahrung zeigt nichts von einem solchen seienden, beständigen, substantiellen Ich. „Es wird gedacht; folglich giebt es Denkendes: darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus. Aber das heisst, unsern Glauben an den Substanzbegriff schon als ‚wahr a priori' ansetzen: — dass, wenn gedacht wird, es Etwas geben muss, ‚das denkt', ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen

[1]) WW. III, 1, S. 19. f. Eine Psychologie als „Entwicklungslehre des Willens zur Macht" erscheint ihm als der „Weg zu den Grundproblemen" (WW. VII, 1, 23).

[2]) WW. XII, 1, 6.

Gewöhnung, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht — und nicht nur konstatiert". Durch den sehr starken Glauben an die Existenz eines Ichs ist dessen Realität nicht im geringsten dargethan. [1])

Nietzsche hat darin Recht, dass durch das Bewusstsein des Denkens von sich selbst noch nicht die Existenz eines vom Denken verschiedenen, für sich bestehenden und substantiellen Ichs im Sinne eines geistigen Wesens gegeben ist. Aber er übertreibt entschieden seine Polemik gegen den „ich denke, also bin ich" Satz. Im und mit dem Denken erfahren wir unmittelbar ein inneres (nicht körperliches) Sein oder besser eine innere Thätigkeit, die sich von anderen Thätigkeiten dadurch unterscheidet, dass sie nicht auf andere Wesen, sondern auf sich selbst bezogen wird. Die Ichheit, das Subjekt-sein ist dem Denken immanent. Wir bringen nicht einen irgendwoher genommenen Ich-Begriff an unser Denken heran, sondern das Denken selbst erzeugt aus sich selbst heraus das Ichbewusstsein. Denken ist, rein subjektiv genommen, eine Willensfunktion, eine wählende, „apperzeptive" Thätigkeit, die in allen Modifikationen sich selbst als die gleiche, gleichartige weiss. Das Ich ist die Einheit, Stetigkeit und Einerleiheit in allem Denken, die Permanenz der wollend-denkenden Bewusstseinsthätigkeit. Da aber niemals ein Denken ohne einen Inhalt, ein Objekt vorkommt, ist der Thatbestand der, dass Ich- und Objekt-Bewusstsein zugleich als Produkte einer Zerlegung des „ursprünglich" ungetrennten Erlebnisses entstehen. Ich und Objekt (Vorstellungsinhalt) sind im primitiven Bewusstsein implicite gegeben, allmählich sondern sie sich voneinander und treten einander immer deutlicher und abgegrenzter gegenüber. Das primitive, dumpfe Ichgefühl differenziert sich zum Selbstbewusstsein. Das Ich ist auf keiner Stufe des Bewusstseins eine besondere Substanz, aber durch seine Einheit und Einerleiheit, durch sein Permanieren wird es zur Quelle des Substanzbegriffes

---

[1]) WW. XV. 3, 260. Es giebt nach Nietzsche keine „unmittelbaren Gewissheiten". Ohne Rückbeziehung auf anderweitiges Wissen ist Gewissheit nicht möglich. Dies ist Nietzsche zugegeben, nur für die Bedingungen und allgemeinsten Grundlagen des Erkennens ist der Satz nicht giltig. Wenn Nietzsche meint, das Formulieren der innern Erfahrung in „ich denke oder auch nur „es denkt" beruhe auf der „grammatischen Gewohnheit", so ist dies vielleicht nicht unrichtig, aber mit dem Zusatz, dass die Grammatik selbst auf psychologischen ursprünglichen Erlebnissen und Deutungen sich aufbaut. Vgl. WW. VII, 1, 16; 1, 17.

und hat damit selbst substantiellen Charakter. Es „ist Substanz“ heisst aber nur: es hat Eigenschaften, derentwegen wir es „Substanz“ nennen. „Substanz“ ist der beharrende „Träger“, der konstante Faktor in einem Geschehen, das braucht aber kein starrer, träger Klotz zu sein, auch ein durch und durch lebendiges, in allen Einzelzuständen wechselndes, der Form nach aber bleibendes, einheitliches Wesen, eine permanente Thätigkeit, die sich selber als thätig weiss, ist in gewissem Sinne „Substanz“. Doch davon später. —

Gern wird von den Philosophen die Ueberzeugung ausgesprochen, dass der Mensch fähig sei, die Wirklichkeit zu erkennen. Wie und was wir zu erkennen vermögen, wollen sie dahingestellt sein lassen, aber die Voraussetzung müsse gemacht werden, dass es ein wahres Erkennen giebt, dass dieses auf die Wirklichkeit angelegt ist, dass ein Erkenntnistrieb ursprünglich im Menschen vorhanden ist, dass eine Korrespondenz zwischen den Formen des Erkennens und denen des Seins besteht, u. dgl. Nietzsche giebt zu, dass wir den Glauben hegen, dass unsere Urteile wirklich die „Wahrheit“ treffen könnten, hält diesen Glauben aber für ein Vorurteil. [1]) Keine Kongruenz zwischen Denken und Wirklichkeit darf vorausgesetzt werden. [2]) Einen Eigenwert hat das Erkennen nicht. Es dient nicht dem Erfassen der Wirklichkeit, sondern einem ganz andern Zwecke. Darum liegt Nietzsche nur an den M o t i v e n des Erkennens, ist ihm das objektive Bestehen der Erkenntnis „ein Greuel“. [3])

Kurz: für Nietzsche ist Bewusstsein, Erkennen nichts Primäres, es ruht vielmehr auf etwas Tieferem, dessen Funktion es ist. Nietzsches Erkenntnistheorie ist b i o l o g i s c h und dies bis zum Extrem. Seine Grundvoraussetzung ist, dass alles Erkennen eine Lebensfunktion ist, dem Leben dient und nur für die Zwecke des Lebens eingerichtet und passend ist. Nur fasst Nietzsche das Leben nicht materialistisch auf, als Funktion der Materie, sondern das Leben ist ihm eine Bethätigung des „Willens zur Macht“. So erfährt die biologische Wertung des Erkennens eine metaphysische Deutung. Beiden Gesichtspunkten, dem biologischen wie dem metaphysischen, verdankt Nietzsche eine Fülle treffender Einsich-

[1]) WW. XV, 3, 271.
[2]) WW. XI, 6, 250.
[3]) WW. XI, 1, 5.

ten. Die Umwertung des Begriffs „Wahrheit“ ist hier von grösster Wichtigkeit, sie bildet den Kern und Angelpunkt der Nietzscheschen Erkenntnistheorie. In seinen Anschauungen über den Wert der Wahrheit hat er vieles teils mit der (von Heraklit beeinflussten) griechischen Sophistik, teils mit der evolutionistischen Erkenntnistheorie unserer Zeit gemein. Im übrigen nähert er sich dem Standpunkte des idealistischen Positivismus mit seiner skeptischen Kritik der Grundbegriffe unseres Erkennens. Direkt beeinflusst ist Nietzsche in erkenntnis-theoretisch-metaphysischer Beziehung von Heraklit, den er sehr hoch schätzt,[1]) von den vorsokratischen Philosophen Griechenlands überhaupt, dann aber besonders von Spinoza, Goethe, Schopenhauer, dessen Anhänger er anfangs war, über den er aber bald hinausging, wiewohl er immer die voluntaristische Weltanschauung verfocht. Durch seinen Optimismus steht er in schroffstem Gegensatz zu Schopenhauer, an dessen Lehren er übrigens schon als Anhänger Kritik übte. [2])

[1]) Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsche's, Leipzig 1897, Bd. II, 1, S. 105.

[2]) Vgl. die angeführte Biographie. Trotzdem Nietzsche so viel über Kant schimpft, zeigt er sich doch in manchem von ihm abhängig. Aber er subjektiviert die Erkenntnis noch viel mehr als der Begründer des Kritizismus. Auf N. haben auch Empedokles und die Stoiker eingewirkt.

II. Der Begriff „Wahrheit“.

Die gewöhnliche und auch von den meisten älteren Philosophen recipierte Ansicht bezüglich der Natur der Wahrheit ist, sie sei die „Uebereinstimmung des Vorstellens oder Denkens mit der Wirklichkeit“. Ein Urteil ist demnach wahr, wenn es ein Sein, ein Geschehen in der Wirklichkeit richtig, getreu abbildet in Vorstellungen oder Begriffen. Eine solche Auffassung der „Wahrheit“ geht von der Voraussetzung aus, dass es eine vom erkennenden Subjekt unabhängig existierende Welt von Dingen und Geschehnissen giebt und dass unser Bewusstsein imstande sei, die Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge mehr oder minder korrekt abzuspiegeln. Der Glaube an eine „absolute Wahrheit“, die durch die Sinne oder durch das begriffliche Denken oder durch die Vereinigung beider Funktionen erreicht werden soll, wird stets von den Skeptikern in Frage gestellt. Sie weisen auf die Abhängigkeit alles Erkennens vom Subjekt, welches erkennt, hin, auf die Subjektivität und Relativität aller Erkenntnisse, sie betonen, dass alle Aussagen, die wir über die Dinge fällen, nichts über deren eigenes Sein berichten, sondern nur darthun, in welchen Beziehungen wir, d. h. dieser und jener, zu ihnen stehen. Eigentlich urteilen wir also nicht über die Dinge, sondern über jeweilige Zustände in uns, die von den Dingen hervorgerufen sein mögen. „Der Mensch ist das Mass aller Dinge“ sagt schon bekanntlich der Sophist P r o t a g o r a s.

Der Idealismus wiederum betont: alles Sein ist Bewusstsein, was wir Dinge nennen, das besteht insgesamt aus wirklichen oder möglichen Vorstellungskomplexen, die natürlich nicht ohne ein vorstellendes Subjekt Bestand haben. Sagt der skeptische Subjektivismus, es giebt keine absolute Wahrheit, alles ist falsch, auf die Dinge an sich bezogen, wahr, auf das Einzelsubjekt bezogen, so erklärt der erkenntnistheoretische subjektive Idealismus: Wahrheit besteht im richtigen Urteilen, d. h. in Sätzen, welche

die thatsächlichen konstatierbaren Verhältnisse der Vorstellungswelt zum Ausdruck bringen. Wenn wir unsere Vorstellungen, Gedanken so verknüpfen, wie sie kraft der immer mehr sich vervollkommnenden, wissenschaftlichen Erfahrung verknüpft werden sollen und müssen, so sind die so entstandenen Urteile wahr. Wahrheit bedeutet hier also nicht mehr die Kongruenz des Vorstellens oder Denkens mit dem Sein an sich, sondern teils die richtige Nachbildung der vorgestellten, erfahrenen aber immanenten Wirklichkeit (die nicht ausserhalb des Bewusstseins liegt) in Erinnerungsvorstellungen oder Begriffssynthesen, oder auch die der wissenschaftlichen Norm entsprechende Beziehung eines Ausschnittes der immanenten Wirklichkeit auf einen andern. So ist z. B. das Urteil: „Wien liegt an der Donau“ wahr, weil einerseits die gedankenhafte Synthese Wien-Donau der wahrnehmbaren wirklichen Verbindung entspricht, anderseits die Beziehung Wien-Donau schon primär, d. h. bei der unmittelbaren Wahrnehmung von allen normal Wahrnehmenden und Denkenden hergestellt werden muss. Dessenungeachtet sind „Wien“ und „Donau“ zunächst mindestens nur Komplexe wirklicher und potentieller objektiver Bewusstseinsinhalte, nicht „Dinge an sich“. Denn alle Eigenschaften, die wir von ihnen aussagen können, sind solche, die an ein erfahrendes Subjekt überhaupt gebunden sind.

Während der naive und dogmatische Realismus unter Wahrheit Uebereinstimmung des Denkens mit einer transcendenten, selbständig existierenden Wirklichkeit versteht, der Subjektivismus jede allgemeingültige Wahrheit leugnet, führt der Idealismus, besonders der von Kant begründete „transcendentale“, die Wahrheit auf Uebereinstimmung der logisch und wissenschaftlich Denkenden untereinander und damit auf Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit, d. h. Objektivität des Erkennens zurück. Was wir nach den Postulaten des wissenschaftlich-philosophischen Denkens und Anschauens verknüpfen müssen, das ist wahr und objektiv, zum Unterschiede von dem jeweiligen, beliebigen, individuell bedingten Urteil. Da die Objekte nichts anderes sind als Synthesen von Bewusstseinsinhalten, so kann man nicht von einer „Illusion“ u. dgl. sprechen. Die Objekte und ihre Eigenschaften werden „erkannt“, d. h. sie werden so verknüpft, wie es die Konstanz und Regelmässigkeit unserer Erfahrungen in Verbindung mit den Gesetzen der Anschauung und des Denkens fordert.

Weil die allgemeingültig ausgeführten Synthesen auf allgemeinen Erfahrungen und allgemeinen Denkgesetzen beruhen, stimmt die Wirklichkeit mit unserem Denken überein, und dies um so mehr, je fortgeschrittener diese ist. Daher kann, mit Ausnahme der mathematischen, logischen und vielleicht noch einiger anderer Axiome, von einer absoluten Wahrheit nicht die Rede sein. Die Wahrheit ist niemals und nirgends ganz und ungetrübt, sie wird und wächst beständig als Folge des Hinwegräumens von Irrtümern, d. h. falschen Schlüssen, mangelhaften Erfahrungen, Vorurteilen u. dgl.

Also nur dann ist alle Wahrheit Illusion, wenn man die Subjektivität unseres Erkennens behauptet, aber dabei die Dinge und ihre Eigenschaften als transcendent, jenseits alles Bewusstseins und Erkennens bestehen lässt. Sieht man aber, wie dies Kant gethan, ein, dass die Gegenstände der Aussenwelt samt ihren Eigenschaften als solche „Phänomene", objektive, allgemeine, gesetzmässig verknüpfte Bewusstseinsinhalte und nichts anderes sind, dann giebt es „wahrhafte" Wahrheit. Alle Urteile, deren Aussagen in der Erfahrung eintreffen, werden bestätigt oder vorläufig bezw. immer als empirisch konstatierbar gedacht werden müssen, sind wahr. Es bleibt hierbei jedem unbenommen, transcendente Faktoren, ein Ansich-Sein der Dinge (das nicht wieder aus „Dingen" besteht) anzunehmen. Es wird dann einfach der erkenntnistheoretische Begriff der Wahrheit den metaphysischen Zusatz erhalten, dass die gesetzmässige, objektive Verknüpfung von Bewusstseinsinhalten, wie sie von den transcendenten Faktoren der Dinge veranlasst wurde, so auch Bestimmtheiten, festen Beziehungen derselben untereinander und zum Erkennenden gerecht wird. Unsere Erkenntnisse bilden dann ein System objektiver Zeichen für transcendente Verhältnisse. Davon wird weiter unten die Rede sein.

Nietzsche's Theorie der „Wahrheit" ruht auf idealistischer Grundlage, weicht aber in der ganzen Fassung sowie in den mannigfaltigen subjektivistischen und relativistischen Einschlägen nicht unbeträchtlich vom transcendentalen Idealismus Kants und der modernen Erkenntnistheorie ab. In vieler Beziehung nähert er sich den Philosophen des griechischen Altertums, soweit dieselben den Subjektivismus und Relativismus vertraten. Den Protagoreischen homo mensura-Satz[1]) macht er sich ganz zu eigen; der

[1]) Diog. Laërt. IX, 51. Plato, Theaet. 152 A, 157 E.; Aristoteles, Metaph. VIII, 4, 1047 a, 6.

Mensch ist ihm „das Mass aller Dinge“, alles Erkennen ist ihm menschlich bedingt, durch und durch anthropomorph, alle Wahrheit Menschen-Wahrheit und nichts anderes. Ein Wahn ist ihm der Glaube an eine absolute, eine Wahrheit an sich, an ein „reines“ Erkennen. Auf „Satzung“ (θέσει, wie die Alten sagten), Uebereinkommen beruht alle Wahrheit. Es ist interessant zu sehen, was aus der Kantschen „Allgemeingültigkeit“ bei Nietzsche wird, wie er das gattungsmässige Erkennen ins Psychologische, Biologische, Physiologische wendet, im Gegensatze zu Kant, der alles logisch, transcendental, rationalistisch deutet. Nietzsche folgt damit jenen Philosophen, die wie A. Lange, Helmholtz, H. Spencer u. a. das Kantsche „A priori“ im psychologischen Sinne nehmen, das menschliche, nicht bloss das „transcendentale Subjekt“ in aller Erkenntnis betrachten und damit in gewissem Masse zu den Alten und zu den Empiristen des 18. Jahrhunderts, besonders aber zu dem gemässigten Rationalisten Leibniz zurückkehren.

Bisher fragte man: wie ist Wahrheit möglich, wodurch ist wahre Erkenntnis erreichbar? Nietzsche geht auf den „Willen zur Wahrheit“ zurück, der den Philosophen als etwas Ursprüngliches, Absolutes erscheint, und stellt ein neues Problem auf: was ist die eigentliche Ursache des sogenannten Wahrheitswollens, worin besteht der Wert desselben. Warum zieht man die Wahrheit der Unwahrheit vor und wählt nicht lieber die letztere? Er forscht also nach dem Motive, das uns nach Wahrheit streben lässt. Indem er aber dieses Motiv erkennt, glaubt er schon den Wahrheitsbegriff umwerten zu müssen. Er findet, dass Wahrheit und Falschheit keine absoluten Gegensätze sind, dass die „Wahrheit“ nicht an und für sich Wert besitzt, sondern dass dasjenige, was sie wertvoll macht, auch der Falschheit (dem Irrtum, der Illusion) gemeinsam ist oder sein kann.[1]) Von dem so gewonnenen Standpunkte ist die Wertung der Urteile eine andere, eine solche, die sich auf die ursprüngliche Art des Wertens besinnt und einsieht, dass „wahr“ eigentlich nichts anderes ist als was den Zwecken des Lebens dient, das Lebenerhaltende, Lebenfördernde, Arterhaltende, Art-Züchtende, kurz das biologisch Nützliche und Wertvolle.[2]) Das Kriterium der „Wahrheit“, das Motiv zugleich,

---

[1]) WW. VII, 1, 1; 1, 2.

[2]) WW. VII, 1, 3; 1, 4.

aus dem heraus ein Urteil ursprünglich als „wahr“ charakterisiert wird, ist ein biologisches. Mit dem Erkennen der Dinge selbst hat also die „Wahrheit“ nichts zu thun. Im Gegenteil: Nietzsche ist „grundsätzlich geneigt zu behaupten, dass die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, dass ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, — dass Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verminderung des Lebens wäre.[1]) So kann Nietzsche erklären: „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil.“ [2]) Der Glaube an „synthetische Urteile a priori“ z. B. ist nötig, weil ohne ihn die Menschen sich nicht im Dasein erhalten könnten, d. h. nehmen wir nicht a priori an, dass alle Umgebung, die antreffbar ist, räumlich-zeitlich-kausalen Charakter hat, dass alles Sein sich den Axiomen der Anschauung und des Denkens fügen muss, so könnten wir nichts ordnen, nichts berechnen, nichts abwehren. Also die Notwendigkeit, apriorische Urteile zu gebrauchen, die eine rein biologische ist, lässt die Möglichkeit zu, dass sie ganz f a l s c h sind, d. h. dass ihnen die Wirklichkeit an sich nicht im geringsten entspricht.[3]) Das Leben schafft sich und wählt die Form des „Erkennens“, die es braucht. Der Begriff einer Wahrheit an sich ist widersinnig, da die „Wahrheit“ sich nicht auf das Verhältnis des Erkennens zum Sein, sondern nur auf die Beziehungen der „Erkennenden“ zu einander und zu ihrer Vorstellungswelt erstreckt.[4])

Eigentlich, dies ist Nietzsche’s Meinung, giebt es keine Wahrheit, diese im philosophisch-metaphysischen Sinne als Uebereinstimmung des Erkennens mit der Wirklichkeit genommen. Nun haben wir aber doch den Begriff „Wahrheit“. Was bedeutet dieser? Nichts als die Nützlichkeit einer Erkenntnis, eines Urteils für das Leben des Einzelnen, der Art, der Gattung.[5]) Was dem

---

[1]) WW. VII, 1, 4.

[2]) WW. VII, 1, 4.

[3]) WW. VII, 1, 11.

[4]) WW. XV, 302.

[5]) Aehnliches lehrt auch G. Simmel, Philosophie des Geldes, Leipzig, 1900, S. 61 ff. „Wahr“ nennen wir jene Vorstellungen, „die als reale Kräfte oder

Leben schädlich ist, das ist für uns „falsch". Alles Fürwahrhalten beruht demnach auf einer Wertschätzung.[1])

Alles Leben ist nach Nietzsche „Wille zur Macht", und auch alles Werten geht von diesem Willen aus. So ist denn „wahr" alles, was dem Machtwillen dienlich ist. Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht.[2]) Was für die Existenz des Menschen zweckmässig ist, was seine Macht erhält und fördert, wird als wahr gewertet. Die Entscheidung über wahr und unwahr ist nur auf den Erfolg zu gründen. „Woran ich zu Grunde gehe, das ist für mich nicht wahr, das heisst es ist eine falsche Relation meines Wesens zu anderen Dingen. Denn es giebt nur individuelle Wahrheiten, — eine absolute Relation ist Unsinn."[3])

Neben den rein individuellen unterscheidet Nietzsche die gattungsmässigen Wahrheiten, die durch Konvention entstehen. Er betont hier den sozialen Faktor des Erkennens. Nachdem er ausgeführt hat, dass der Intellekt hauptsächlich der Verstellung im Kampfe mit anderen dient, bemerkt er, dass in einem späteren friedlichen Status alles das fixiert wird, was von nun an „Wahrheit" sein soll, das heisst „es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Kontrast von Wahrheit und Lüge".[4]) „Wahr" heisst also gattungsmässig jeder Satz, der für die Dinge die allgemein eingeführten Namen gebraucht. Da nun die „Wahrheit" als soziales Bedürfnis erscheint, wird sie durch eine Metastase nachher auf alles angewandt, wo sie nicht nötig ist. „Wahrhaft" sein bedeutet: nicht bewusst, willkürlich täuschen; die Wahrheit ist nur ein intersubjektives Phänomen, nicht mehr.[5]) Sie ist auch nicht als absolute Wahrheit notwendig, sondern nötig für das Leben ist nur der

---

Bergungen in uns wirksam, uns zu nützlichem Verhalten veranlassen". „Darum giebt es so viel prinzipiell verschiedene Wahrheiten, wie es prinzipiell verschiedene Organisationen und Lebensanforderungen giebt" (b.c. S. 66). Durch Selektion haben sich gewisse Vorstellungen als nützlich-wahr erhalten und eingebürgert (ib.).

[1]) WW. XV, 268.

[2]) WW. XV, 270.

[3]) WW, XI, 6, 208.

[4]) WW. X, 2, 1, S. 161.

[5]) WW. X, 3, 2, S. 185.

Glaube, dass man Wahrheiten besitzt; das Leben braucht Illusionen. Der Mensch ist von Natur nicht zum Erkennen da, sein Intellekt ist nur ein Hilfsmittel zur Erhaltung des Daseins.[1])

Die alte Wertung, die von Nietzsche bekämpft wird, ist: „wahr“ = „der Wirklichkeit — entsprechend“. Nietzsche's Umwertung: „wahr“ = „lebenerhaltend“, „dem Willen zur Macht dienend“. Nach ihm besteht kein absoluter Gegensatz zwischen wahr und falsch, denn was wir Wahrheiten nennen, sind in Wirklichkeit nur gattungsmässig fixierte, als brauchbar, notwendig anerkannte Irrtümer. Alle Wahrheit ist relativ und subjektiv. Was an „absoluter“ Wahrheit existiert, ist rein negativer, absprechender Art, Erkenntnis, dass die Wirklichkeit nicht das und nicht so ist, als was wir und wie wir sie wahrnehmen und denken. Aus unserem menschlichen Bewusstsein und seinen Wertschätzungen und Vordergrundsansichten kommen wir nicht hinaus. Sobald wir über eine Sache denken und sprechen, thun wir etwas zur Wirklichkeit hinzu, verfälschen wir die Welt. Das Erkennen des Einzelnen wie auch der Wissenschaft und der Metaphysik ist durch und durch anthropomorphistisch. Der einzige Fortschritt, den der „freie Geist“ über die gewöhnliche Erkenntnis hinaus machen kann, besteht in der Einsicht in die Natur unseres Erkennens und seiner Irrtümer und in der daraus resultierenden möglichsten (völlig nicht durchführbaren) Elimination der fälschenden Zuthaten in aller Erkenntnis.[2]) Gründlichste Skepsis und Pessimismus der Erkenntnis müssen den Weg zu freierer, vernünftiger, aufgeklärter Auffassung und Wertung der Erkenntnisthatsachen und der Wirklichkeit anbahnen. Für die praktische Lebensführung hingegen braucht und kann der fest eingewurzelte Glaube an die überkommenen allgemeinen „Wahrheiten“ des Erkennens nicht aufgegeben zu werden, denn sein Wert besteht ja in der hohen lebenerhaltenden Kraft.[3]) Hier gilt es, „jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist“, wahrhaft zu sein, d. h. „herdenweise zu lügen“. Beruhen ja alle „Wahrheiten“ auf willkürlichem Abgrenzen, einseitigem Bevorzugen von Eigenschaften durch die Sprache, Verallgemeinern, Vereinfachen, Abstrahieren, Schematisieren, wodurch endlich eine pyramidale Ordnung nach Kasten

[1]) WW. X. 3, 2, S. 186. X, 2, 1, S. 161.

[2]) WW. III, 1[2], S. XIV. (Vorwort des Herausgebers).

[3]) WW. X, 183.

und Graden, eine neue Welt von Gesetzen, Festigkeiten, Regelmässigkeiten, kurz ein festes Begriffssystem entsteht, in welches alles Einzelne sich einzufügen hat. [1])

Unstreitig steckt in den Ausführungen Nietzsche's ein haltbarer Kern, der freilich, wie dies bei diesem so impulsiven, temperamentvollen Denker nur allzuoft der Fall ist, von einer verdunkelnden Hülle von Uebertreibungen umgeben ist. Sicher ist erstens, dass alles Erkennen in engstem Zusammenhange mit dem Leben steht, dass es stets im Dienste desselben arbeitet; zweitens ist die Relativität der meisten Wahrheiten zuzugeben, und es ist anzuerkennen, wie wir ja bereits oben es dargethan haben, dass die „objektiven" Wahrheiten zwar nicht mehr im individuellen Sinne „subjektiv" sind, wohl aber insofern, als sie in letzter Linie doch allgemein subjektiv bedingt, d. h. vom Standpunkte des Denkens und Erkennens überhaupt abhängig sind. Eine „Verfälschung" der Wirklichkeit aber findet nur dann statt, wenn wir vermeinen, dass unsere Wahrheiten durchweg oder grossenteils von den Dingen an sich gelten oder auch dass die Erscheinungen ihnen unmittelbar entsprechen. Gegen allen Dogmatismus des Erkennens, der vergisst, dass das Meiste von Grundwahrheiten, die er für aus den Dingen heraus entnommene oder auf Grund der Erfahrung apodiktisch erschlossene Wirklichkeitsverhältnisse hält, zunächst nichts anderes bedeutet, als die Formen, in welchen er, der Erkennende, das „Gegebene" gestaltet und gliedert, ist Nietzsche im Rechte. Es fragt sich nur: erschöpft sich der Begriff „Wahrheit" mit der Bedeutung des „Lebenerhaltenden" oder liegt doch mehr darin; und ist das Formen, Gliedern, Vereinheitlichen, Festigen des Vorgefundenen zu einer Welt von Dingen mit Eigenschaften und Wechselwirkungen wirklich ein Fälschen der Wirklichkeit? Den „Anthropomorphismus" zugegeben: verhindert er durchaus ein Erkennen des Wirklichen? Vielleicht stellt es sich heraus, dass gerade das „Anthropomorphistische" in unserem Erkennen den einzigen Schlüssel zur Erfassung des „Wesens" der Welt giebt.

Sehen wir nun zu, was Nietzsche über das Erkennen im allgemeinen, sowie über dessen Funktionen, Bedeutung und Bedingungen lehrt.

---

[1]) WW. X. S. 165 f., 170.

III. Das Erkennen.

Woher die Lust am „Erkennen“, fragt Nietzsche; weist sie vielleicht auf einen ursprünglichen Erkenntnistrieb hin? Darauf lautet die Antwort: Lust am Erkennen empfinden wir: 1. weil wir uns im Erkennen unserer Kraft bewusst werden, 2. weil wir dadurch Sieger über ältere Vorstellungen werden oder es zu werden glauben, 3. weil wir uns durch eine neue Erkenntnis über alle erhaben fühlen, die die von uns gewonnene Einsicht nicht besitzen.[1]) Es giebt keinen Trieb nach Erkenntnis an sich, die reine Erkenntnis wäre trieblos.[2]) Sondern die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht; die Nützlichkeit der Erhaltung des Lebens und der Macht steht als Motiv hinter der Entwicklung der Erkenntnisorgane, um über die Realität Herr zu werden.[3]) Wir haben gar kein Organ für das reine Erkennen, für die „Wahrheit“, wir „wissen“, „glauben“, „fingieren“ gerade so viel, als es im Interesse der menschlichen Gattung n ü t z l i c h sein mag.[4]) Erkennenwollen heisst, das Unbekannte auf Bekanntes zurückführen wollen; der Instinkt der Furcht zeitigt das Erkennen, ein „Sicherheitsgefühl“ wird angestrebt.[5]) Um der Realität besser Herr zu werden, um uns leichter zu verständigen, um Ordnung zu machen in dem Chaos von Empfindungen aller Art, um gerüstet zu sein auf das Kommende, kurz um leben und zwar machtvoll leben zu können, verknüpfen, vereinfachen, fingieren wir Seiendes und Dinghaftes, Regel und Gesetz, infolge einer rein b i o l o g i s c h e n N ö t i g u n g.[6]) Unsere „Erkenntnis“ ist nichts als Verarbeitung

---

[1]) WW. III 1², 252, S. 231 f.

[2]) WW. X, 3, 1, S. 183. Erkenntnis ist immer nur ein Werkzeug für einen anderen Trieb (WW. VII, 1, 6).

[3]) WW. XV, 270.

[4]) WW. V², S. 294. XV, 289.

[5]) WW. V², S. 295.

[6]) WW. XV, 272; 273; 274.

der Erlebnisse zu subjektiven Zwecken in rein subjektiven Formen und Schematen. Was wir später und jetzt für „wahr" halten, ist eben nur das als nützlich Erwiesene, Bewährte, Gewohnte und Ererbte. Das Wesen der Wahrheit ist also Wertschätzung, und das Vertrauen zur Vernunft beweist nur die erfahrungsmässig erhärtete Nützlichkeit derselben zum Leben. [1]) „Damit eine bestimmte Art sich erhält und wächst in ihrer Macht, muss sie in ihrer Konzeption der Realität so viel Berechenbares und Gleichbleibendes erfassen, dass daraufhin ein Schema ihres Verhaltens konstruiert werden kann." [2]) Es ist der W e r t einer Erkenntnis, der ihre Wahrheit verbürgt.

Was ist nun die Erkenntnis, wenn man von dem einzigen Zweck, dem sie dient, absieht? Ist sie da noch Erkenntnis, d. h. treue Wiedergabe der Wirklichkeit, wahrhaftes Wissen um deren eigene, von uns unabhängige Natur? Das kann sie nach Nietzsche nicht sein, denn gerade durch unser „Erkennen", d. h. durch unser Schematisieren, Ordnen, Formen verfälschen wir den Charakter der Wirklichkeit. Abgesehen von den Irrtümern, die durch die Schwäche des Gedächtnisses, durch Vorurteile, Gewohnheiten, ererbte Anschauungen, Leidenschaften u. dgl. entstehen, ist unser Erkennen nicht der Wirklichkeit adaequat, weil es durch und durch metaphorisch ist. Unsere „Wahrheit" ist „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt werden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind". Wahrhaft sein heisst nur „die usuellen Metaphern zu brauchen". [3]) Schon die Empfindung ist eine Metapher, die Uebertragung eines Nervenreizes in ein Bild. Die Nachformung des Bildes (der Vorstellung) in einem Laute ist eine zweite Metapher. [4]) Bei der Entstehung der S p r a c h e geht es nicht logisch zu, sie macht aus Vielheiten Einheit durch das Wort, aus dem Fliessenden, Werdenden ein Festes, Seiendes, aus dem Zustand, Verhältnis ein Ding, kurz sie prägt der Wirklichkeit einen

---

[1]) WW. XV, 268.

[2]) WW. XV, 270.

[3]) WW. XV, 2, 2, S. 168.

[4]) WW. X, 2, 1, S. 166.

künstlichen Charakter auf. Die Worte sind nur „Symbole für die Relationen der Dinge untereinander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit“.[1]) In der Sprache stellte der Mensch eine eigene Welt neben die andere, einen Ort, welchen er für fest hielt. Sie enthält Voraussetzungen, denen nichts in der Wirklichkeit entspricht; das gleiche gilt von der Logik und Mathematik.[2]) Wir müssen, um leben zu können, das Fliessende fest machen, dem Wirklichen Eigenschaften andichten.[3]) So ist der Irrtum der Vater des Lebendigen, das Leben braucht Illusionen. Die Menschen „sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf den Oberflächen der Dinge herum und sieht ‚Formen‘, ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich, Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen“.[4]) Die empirische Welt ist die anthropomorphisierte Welt; der Trieb zur Metapherbildung ist ein Fundamentaltrieb des Menschen, der Organismen überhaupt.[5]) Daher ist die Erkenntnis der Dinge wesentlich Schein; nur durch die Vergleichung vieler Scheine entsteht Wahrscheinlichkeit, eine Summe von Graden des Scheins.[6]) „Die Menschen sehen allmählich einen Wert und eine Bedeutung in die Natur hinein, die sie an sich nicht hat.“[7]) Bevor wir Einsichten in die Dinge gewinnen, werten wir sie; dies verhindert den Zugang zur wirklichen Erkenntnis. Man müsste also „durch eine radikale Skepsis der Werte erst einmal alle Werturteile umwerfen, um freie Bahn zu haben“.[8])

Der Mensch, das Mass aller Dinge, vergisst, dass er die Wirklichkeit nach sich misst, er vergisst sich als künstlerisch schaffendes, umformendes Subjekt, und nur so lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Konsequenz; denn „alles, was lebt, lebt am Scheine“.[9])

---

[1]) WW. X, 1, 11, S. 57. XI, 6, 264.
[2]) WW. III, 1², 11, S. 28 f.
[3]) WW. XII, 1, 6.
[4]) WW. X, 2, 1, S. 163.
[5]) WW. X, S. 176. XII, 1, 8; 1, 9.
[6]) WW. XI, 6, 209.
[7]) WW. XI, 6, 40.
[8]) WW. XI, 6, 1.
[9]) X, S. 171; IX, S. 164.

Von einer „richtigen Perzeption“ der Welt zu reden ist Unsinn, denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären, wie zwischen Subjekt und Objekt, giebt es weder Kausalität, noch Richtigkeit, noch Ausdruck, sondern höchstens ein ä s t h e t i s c h e s Verhalten, „eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache“.[1]) Alles Erkennen ist „ein Wiederspiegeln in ganz bestimmten Formen, die von vornherein nicht existieren“ und die nur für uns gelten, es ist ein Messen an einem Massstabe, daher „absolute“ Erkenntnis soviel wie Erkennenwollen ohne Erkenntnis. Ziehen wir das Mass weg, bleibt nichts, was wir über die Dinge aussagen können. Der Spiegel aber, in dem sich die unbekannten X, die Dinge an sich, darstellen, ist selber langsam entstanden. Von den niedersten Lebewesen, die alle genötigt sind, von sich aus als Kraftcentrum die Dinge zu deuten, bis hinauf zum höchststehenden Menschen führt eine Stufenfolge von Entwicklungen, als deren Resultat sich eine immer deutlichere, reinere Wiederspiegelung der Dinge ergiebt. Eine Befreiung vom allzu Anthropomorphischen ist erreichbar, und diese strebt ja die Erkenntniskritik durch Aufzeigung der subjektiven Zuthaten und der Schwächen der natürlichen Erkenntnisorgane schliesslich an.[2]) Durch Entmenschung der Natur den reinen Begriff „Natur“ gewinnen — das ist die Aufgabe, die Nietzsche sich in erkenntnistheoretischer Beziehung steckt.[3]) Entgegen der durch Auslese, Ausscheidung und Vererbung entstandenen gattungsmässigen Gestaltung des Weltinhalts will er neue Erkenntniswerte stellen. Dies gehört mit zu den grossen, reformatorischen Aufgaben des Philosophen, des geborenen Gesetzgebers.

Das Prinzip des Relativismus wird hierdurch, durch die Elimination allzu menschlicher Irrtümer, nicht durchbrochen. Nur um die Herstellung möglichst reiner, eindeutiger Relationen, aus denen alle Erkenntnis entsteht und besteht, handelt es sich. Damit aber, dass, wie Nietzsche nachzuweisen sucht, unsere Vernunftkategorien und Seinsbegriffe als Imaginationen auftreten, gewinnt die Relationswelt, in der wir leben und weben, um so viel an Realität und Wert, als die erdichtete transcendent-metaphysische Welt daran einbüsst. D i e k r i t i s c h g e r e i n i g t e I d e a l-

[1]) X, S. 172.

[2]) WW. X, S. 189 f.

[3]) WW. XII, 1, 106.

welt als die für uns einzig wertvolle und daher wahrhafte Realität aufzufassen, dazu müssen wir gelangen. Denn so wird dem Leben am meisten gedient, so vereinigt sich alles dahin, unseren Willen zur Macht auf die fortschreitende Ausgestaltung des Lebens, der Kultur hin zu bestimmen. Der erkenntnistheoretische Pessimismus und Nihilismus ist bei Nietzsche demnach nur eine notwendige Durchgangsstufe, ein Moment im philosophischen Erkenntnisprozess. Es ist der Wille zum Leben, der alle auf eine jenseitige, transcendente Welt seiender Dinge hinweisenden Erkenntnisse als falsch wertet, er darf es von dem Standpunkte aus, dass das Lebenerhaltende und Lebenfördernde der Massstab aller Wahrheit ist.

Die Formen unseres Denkens, erklärt Nietzsche, sind keine Abdrücke der Wirklichkeit, sie dienen nur dazu, das Chaos unserer Erlebnisse zu ordnen. Weit entfernt, Verhältnisse der Wirklichkeit wiederzugeben, sind sie geeignet, den Inhalt unseres Erlebens zu verfälschen. Die Kategorien des Verstandes sind nichts als Vermenschlichungen der Erfahrung. Sie stammen nicht aus der Erfahrung, sind nicht durch diese veranlasst und motiviert, und sind auch nicht „angeborene“ Begriffe, die auf übersinnlichen Erkenntnissen beruhen. Sondern sie entstehen in und mit der Erfahrung, sind bedingt durch psycho-physische Mängel, durch die Schwäche der Sinnesorgane, des Gedächtnisses, der Sprache. Die Phantasie ist die eigentliche Ursprungsstätte der Kategorien. So entstanden, werden sie durch Auslese und Vererbung fixiert, allgemeingültig und sind in diesem Sinne, im Verhältnis zu jeder Einzelerfahrung, a priori. Als Bedingungen der Lebenserhaltung sind sie auch Bedingungen alles „Erkennens“. Einverleibte gattungsmässige Irrtümer sind sie, die Welt, die sie fingieren, wird nicht erfahren; weiss man aber, wie die Kategorien entstanden, dann hat es keinen Sinn mehr, ihre Gültigkeit für die Wirklichkeit selbst auch nur denkend anzunehmen.

Nietzsches Auffassung der Kategorien musste schon hier kurz erwähnt werden, weil erst damit völlig verstanden werden kann, was seine Erkenntniskritik bedeutet. Später kommen wir ausführlicher auf das Kategorien-Problem zurück. Zunächst einige Worte über die Nietzschesche Ableitung der Wahrheit und seine Ansicht vom Erkennen.

Man sieht jetzt immer deutlicher ein, dass eine Beleuchtung

des Erkenntnisprozesses vom biologischen und evolutionistischen Standpunkte zu Einsichten führt, die der bloss logisch-transcendentalen Behandlung der Erkenntnisthatsachen unerreichbar sind. Hierzu kommt noch der Umstand, dass die moderne voluntaristische Psychologie viel geeigneter ist, das Erkennen in Verbindung zu den emotionellen und aktiven Bewusstseinsvorgängen zu setzen und alles auf eine einheitliche Wurzel zurückzuführen, als die frühere intellektualistische und die noch herrschende Associations-Psychologie. Die drei Momente: das biologische (physiologische), evolutionistische und voluntaristische, finden sich bei Nietzsche vereint vor, und ihnen verdankt er unstreitig viel Gutes.

Ursprünglich giebt es kein Erkennen um seiner selbst willen, das ist nicht zu leugnen. Die Not des Lebens treibt den primitiven Menschen und schon das Tier, allerhand Kenntnisse zu erwerben, die der Erhaltung der Existenz dienen. Schon die Entstehung und Ausbildung, die Differenzierung und Entwicklung der Erkenntnisorgane, der Sinneswerkzeuge, Nerven, Ganglien, des Cerebrospinalsystems, ist das Produkt der Wechselwirkung zwischen der Umgebung der Lebewesen und des Lebenstriebes in diesen. Nur durch Erkenntnisorgane, welche befähigen, die Wirkungen der Umgebung zu kennen, voneinander zu unterscheiden, sie, wenn schädlich, abzuwehren, wenn aber nützlich, aufzusuchen und anzueignen, konnte eine organische Existenz, ein Wachstum des Lebens erzielt und behauptet werden. Das Leben erfordert objektiv Erkenntnis, sei sie noch so primitiv, und die Lebenskräfte, Lebenstriebe (als die „Innenseite“ der physikalisch-chemischen Konstitution der Wesen, nicht als geheimnisvolle Agentien) schaffen sich, von aussen genötigt, Organe für die Erkenntnis. Sind diese aber einmal entstanden, so arbeiten sie zunächst nur im Dienste des physischen Lebens. Sie sind Hilfsmittel zum Aufsuchen, Herbeischaffen der Nahrung, Schutzmittel gegen Feinde aller Art, gegen die tote und lebende Natur, schliesslich sollen sie auch das Leben verbessern: sie dienen der Entwicklung. Die Erkenntnis (nebst ihren Organen) ist also sowohl ein Produkt als ein Faktor der Evolution.

Nun findet eine Wechselbeziehung zwischen Erkenntnisorgan und Erkenntnisfunktion statt: die Ausübung der Erkenntnisthätigkeit wirkt fördernd auf die Erkenntniswerkzeuge ein, und diese

wiederum ermöglichen durch ihr Erstarken und ihre Verfeinerung bessere Erkenntnis. Das gilt für das individuelle Leben, ontogenetisch, besonders aber für das Leben der Gattung, phylogenetisch. Auf diese Weise erfolgt eine immer grösser werdende Anpassung des Erkennens an die Umgebung. Diese wird in ihren Bestandteilen immer genauer, vollständiger percipiert und immer vollkommener appercipiert, d. h. geistig verarbeitet. Die Sinne lernen allmählich feinere Reizunterschiede wahrnehmen, was erst als eine Einheit erschien, zerlegt sich dem schärferen Blick, der durch künstliche Apparate verstärkt wird, in eine Mannigfaltigkeit von Qualitäten. Anderseits lernt das Denken Zusammenhänge da zu finden, wo früher alles isoliert erschien, wie es auch das scheinbar Feste, Kompakte immer weiter zu zergliedern versteht. Kurz, die Fähigkeit der Analyse und Synthese, der richtigen Beziehung und Vergleichung der Thatsachen ist in beständigem Wachstum begriffen. Der Weg zur Wahrheit führt durch eine Unsumme von Irrtümern, Fehlgriffen, Borniertheiten, Einseitigkeiten. Wie zwischen den Lebewesen findet auch zwischen den Ideen, Urteilen ein Kampf ums Dasein statt, in welchem die kräftigsten, d. h. dem Erkenntniswillen am besten entsprechenden schliesslich die Oberhand gewinnen. Aber immer wieder macht sich die Beschränktheit der menschlichen Natur mit ihren individuellen und sozialen Gebundenheiten, Vorurteilen, Wünschen, Forderungen u. s. w. geltend. Schwer ist es, sich von den subjektiven Erkenntnisbedingungen ganz loszumachen, nie kommt es zu einer Stabilität der Meinungen. So erscheint die (empirisch erreichbare) Wahrheit als ein Ideal, dem wir uns mehr oder weniger annähern, das aber niemals erreicht werden kann.

So viel aber muss doch allmählich gewonnen werden, dass unser Wahrnehmen und Denken mit der Wirklichkeit mindestens in dem Masse übereinstimmt, dass wir uns in derselben zu orientieren vermögen, dass wir den Verlauf der Naturphänomene einigermassen berechnen und dadurch auch beeinflussen können. Sonst hätte die Erkenntnis ihren Zweck verfehlt. Während wir nun „anfangs“ alles, was wir über die Dinge aussagen, implicite für wahr halten, sehen wir, durch Erfahrung klug geworden, ein, dass vieles von dem vermeintlich Wahren Irrtum war. Im Gegensatze zu diesem, zum falschen, der Wirklichkeit nicht gerecht werdenden Urteil, bilden wir jetzt den Begriff der W a h r h e i t.

Wahr ist uns jedes Urteil, mit dem der thatsächliche, d. h. entweder wahrnehmbare oder denkend anzunehmende Verlauf der Thatsachen übereinstimmt. Da alle unsere Urteile und Begriffe aus der Verarbeitung erfahrbarer Thatsachen, also physischer und psychischer Erlebnisse hervorgehen, so bedeutet die Wahrheit dieser Urteile nichts anderes, als dass sie richtig, d. h. auf Grundlage eindeutiger Erfahrungen und zwingender Schlussfolgerungen, gebildet worden sind. Da die Sinne beschränkt sind, das Denken aus sich heraus nichts Positives über die Wirklichkeit bestimmen kann, so ist wahre Erkenntnis das immer reifer werdende Produkt des Zusammenwirkens von Erfahrung und Denken oder von denkender, logischer Verarbeitung des Erfahrungsinhaltes, immer treuer werdende Anpassung des Denkens an die Erfahrung und wiederum der Erfahrung an die Gesetzmässigkeit des Denkens.

Denn zugegeben, das Erkennen steht von Anfang an im Dienste des Lebens, und Wahrheit sei alles, was und sofern es lebenerhaltend ist: kann eine Erkenntnis, ein Urteil, eine Deutung des Wirklichen dem Leben dienen, wenn das Erkannte nicht mit der Beschaffenheit und Ordnung des Seienden wenigstens annähernd übereinstimmt? Von den im Kampfe miteinander begriffenen Erkenntnissen erhalten sich nur diejenigen, die als lebenfördernd sich erweisen, die andern verschwinden vom Schauplatz. Warum dient aber die eine Erkenntnis dem Leben, die andere aber nicht oder schadet diesem sogar? Vielfach sicherlich, weil solche und jene Anschauungen allein oder besonders gut sich mit dem Charakter des Individuums, des Stammes, des Zeitalters vertragen — das gilt hauptsächlich von Dingen, wo „Objektivität“ nicht ganz oder überhaupt nicht erreichbar ist, weil da wirklich die Wertung, die subjektive Auffassung im Vordergrunde steht. Aber die allgemeinen, die eigentlich wissenschaftlichen Erkenntnisse sind nicht bloss wahr, weil sie lebenerhaltend sind, sondern das Leben erhalten und fördern sie, weil sie wahr sind. Wir können uns doch wohl nur in der Welt orientieren, den Eintritt der Ereignisse berechnen, von den Eigenschaften der Dinge Gebrauch machen u. s. w., weil das, was wir von den Objekten erwarten, immer wieder durch die Thatsachen, durch die Erfahrung bestätigt wird.

Gewiss: der Umstand, dass unsere geistige Verarbeitung der Erfahrungen ein Beherrschen dieser, ein Antizipieren von Ereig-

nissen, ermöglicht, zwingt durchaus noch nicht zu der Annahme, dass die Wirklichkeit genau so ist, wie wir sie wahrnehmen und denken. Unsere Erkenntnis ist zunächst qualitativ durchaus subjektiv, wir fassen die Wirklichkeit auf und deuten sie gemäss unserer eigenen Natur. Gelingt es nun aber damit, zu leben und im Leben, im physischen wie im geistigen vorwärts zu kommen, so deutet schon dies zum mindesten darauf hin, dass die Gesetzmässigkeit und das Verhalten der Wirklichkeit selbst nicht ganz anders geartet sein kann als wie sie uns erscheint und sie von uns gedeutet wird. Ist unser Erkennen in letzter Linie aus der (subjektiven und objektiven) Wirklichkeit heraus geboren, so mag das es wahrscheinlich machen, dass unsere Erkenntniswerkzeuge zwar den „Stoff" der Erkenntnis in ihrer Art formen, dass sie aber nichtsdestoweniger auf die Wirklichkeit angelegt sind. Verlangt man von der Wahrheit, sie müsse Abbildung des Seienden im Bewusstsein bedeuten, dann giebt es keine oder nur „empirische" (phänomenale) Wahrheit (Uebereinstimmung des Erinnerungsbildes, des Gedankens mit der Wahrnehmung). Praktisch und vielleicht auch einzelwissenschaftlich kommen wir mit einem solchen Wahrheitsbegriff aus. Stellt man aber fest, dass Wahrheit im transcendent-metaphysischen Sinne nur den Sinn einer Korrespondenz der Erkenntniswelt mit dem Reiche des An-sich, der transcendenten Faktoren — einer möglichst getreuen Wiedergabe von deren Aktionen und Beziehungen in logisch-ästhetischen Formen — haben kann, dann wird bei aller Anerkennung der subjektiven Momente und der unaufhebbaren Relativität unseres Erkennens, dem Objektivitätsprinzip sein Recht gewahrt.

Um eine solche Annäherung an die Wahrheit, an die Wirklichkeit zu erreichen, ist stets erneute Kritik des Erkennens, in der Einzelwissenschaft und in der Philosophie nötig. Genaueste Darlegung des Thatbestandes in allem Erkennen, gründlichste Besinnung auf alles, was nicht thatsächlich erlebt, sondern von uns in die Erfahrung hineingelegt wird, also reinliche Trennung der Vorkommnisse von der Deutung, die wir denselben geben, ist das einzige Mittel, einen Fortschritt in unserer theoretischen Stellungnahme zu den Dingen zu erzielen.

Nietzsche forscht überall, wo ihm allgemeine Verstandesbegriffe begegnen, die wir an die Dinge heranbringen, ob sie auf Erfahrung oder Weiterdenken im Sinne der Erfahrung beruhen. Er

findet hierbei, dass unsere sämtlichen Kategorien, weit entfernt, uns der Wirklichkeit näher zu führen, uns von ihr entfernen, uns eine zweite Welt vortäuschen, eine Seins-Welt, die es doch, genau erwogen, gar nicht giebt als höchstens in unserem Denken und Sprechen. Aehnlich einigen Denkern der Gegenwart (z. B. E. Mach) ruft er den Erkennenden zu: Zurück zur Natur, zur Empirie, aber nicht zur rohen, mit allerlei Zuthaten vermischten und unvollkommenen, sondern zur kritisch gereinigten, zur reinen Erfahrung! Was in der Erkenntnis (relativ) wahr ist, verdanken wir der, durch Apparate und Methode verbesserten und kontrollierten Sinnesthätigkeit, nicht der „Vernunft“. Diese ist vielmehr die Quelle aller „allzumenschlichen“ Irrtümer, sie und ihr Werkzeug, die Sprache, haben die Erkenntnis verfälscht. Denn auf einer niedrigen Stufe des Lebens entstanden Vernunft und Sprache, und nur Lebensuntüchtigen, Décadents, leistet die Vernunft mit ihren Kategorien, mit ihrer Erdichtung einer Welt des Seienden, Dienste. Die Kritik des Erkennens, die von dem starken Willen zur Macht, zum Leben ausgeht, muss umwerten: die verachteten Sinne kommen zu Ehren, die gepriesene Vernunft wird entthront. Die metaphysische Welt wird als Hirngespinst erkannt, die lebensvolle, empirische, wahrnehmbare Realität restituiert. Dem Rationalismus in jeglicher Form stellt Nietzsche so einen kritischen Empirismus, der aber geradezu schon kritischer Sensualismus ist, entgegen. Die Kategorien haben keinerlei Erkenntniswert: weder für die metaphysische Welt, denn die existiert ja nicht, noch für die empirische, denn diese wird ja durch die Kategorien verfälscht. Nietzsches Erkenntnistheorie ist antirationalistisch, was die Wertung der „Vernunft“ anbelangt. Hingegen unterscheidet sich diese Erkenntnistheorie von allem dogmatischen Empirismus darin, dass sie wie der Rationalismus und Apriorismus den wahrhaft empirischen Ursprung der Kategorien des Erkennens leugnet. Die reine, geläuterte Erfahrung enthält nichts, was die Anwendung der Kategorien auf die Objekte logisch rechtfertigt. Die Ansicht, dass die Kategorien einer verfälschenden Phantasiethätigkeit entspringen, kann man als (illusionistische) Imaginationstheorie bezeichnen. Nach ihr sind die Grundbegriffe unseres Erkennens durchaus subjektiven Ursprungs und sie haben keinerlei objektive Gültigkeit; dagegen sind sie biologisch, für die Lebensführung wertvoll.

IV. Wahrnehmung und Denken.

Nietzsche glaubt nicht, dass die Sinne unbedingte Wahrheit liefern, er ist nicht naiver Sensualist oder naiver Realist; nicht unbedingtes Vertrauen gebührt der Sinneswahrnehmung. Aber entgegen allem Rationalismus ist er geneigt, die Partei der Sinnlichkeit zu nehmen, er verteidigt die Sinne vor dem oft erhobenen Vorwurf, dass sie „lügen". Das thun sie nicht, weder in der Art, wie die Eleaten es glaubten, noch wie Heraklit es behauptete. Die Lüge und Fälschung kommt in die Sinneswahrnehmung erst durch die D e u t u n g , die wir ihr geben, z. B. die Lüge der Einheit, der Dinglichkeit, der Substanz. Die „Vernunft" ist die Ursache, dass wir das Zeugnis der Sinne fälschen. „Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht."[1]) Allerdings reicht die zufällige isolierte, passive, unvollständige Wahrnehmung nicht aus, um die Eigenschaften der Objekte kennen zu lernen.

Wir müssen in der Richtung der Sinneswahrnehmung weiter denken, zu Ende denken, die Sinne schärfen, bewaffnen. „Wir besitzen heute genau soweit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugnis der Sinne a n z u n e h m e n . . . Der Rest ist Missgeburt, Theologie, Psychologie, Erkenntnistheorie. Oder Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre: wie die Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik. In ihnen kommt die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem."[2])

Streng müssen wir in der Wahrnehmung das wirklich Empfundene von dem durch die Einbildungskraft Hineingelegten unterscheiden. Der grösste Teil der Wahrnehmungsbilder ist nicht

---

[1]) WW. VIII, 2, S. 77.
[2]) WW. VIII, 2, S. 78.

Sinneseindruck, sondern reines Phantasie-Erzeugnis. [1]) Auch die Sinneseindrücke bilden die Wirklichkeit nicht so ab, wie sie an sich existiert, aus der Relation, die zwischen dem Erkennenden und Erkannten besteht, kommt man nicht heraus. Aber die Sinneseindrücke und das diese richtig verarbeitende Denken stehen wenigstens in der natürlichen Beziehung zum Objekt, und es ist die Aufgabe der Erkenntniskritik, uns zur Besinnung auf den natürlichen, unverfälschten Erkenntniszustand zu bringen.

Infolge unserer Beschränkheit sehen wir das beständige Werden nicht, wir sehen dagegen das Gleiche und Beharrende, dieses allein bleibt in der Erinnerung; ohne ein Festes, Entgegenstehendes, Gegenständliches vermögen wir nicht vorzustellen, zu denken. Weil wir das Sein, Beharren der Dinge zu unserer Existenz benötigen, so erdichten, glauben wir es. Die Veränderungen sind oft zu allmählich, zu fein für uns, daher können wir sie nicht wahrnehmen, und nun stellt uns unsere Phantasie die Objekte als beharrend, als seiend, als Substanzen vor. [2])

So arbeitet schon in der Sinnesthätigkeit der Lebenstrieb, ein praktischer Instinkt, der uns veranlasst, die Erlebnisse so umzudeuten, wie wir sie brauchen, um uns zu erhalten, unsere Macht durchzusetzen und zu erweitern. Bewältigen, Ordnen, Schematisieren, Festmachen des Flusses des Geschehens — darauf hin arbeitet unsere Phantasie, unsere, von dieser nur graduell verschiedene „Vernunft", deren Ursprung aus „Bildern" offenbar ist. Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, die Wertschätzung der Logik beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben, nicht deren Wahrheit. „Damit eine bestimmte Art sich erhält und wächst in ihrer Macht, muss sie in ihrer Konzeption der Realität so viel Berechenbares und Gleichbleibendes erfassen, dass daraufhin ein Schema ihres Verhaltens konstruiert werden kann". [3]) Wir müssen unsere Erfahrungen kapitalisieren

---

[1]) WW. XII, 1, 45.

[2]) WW. XII, 1, 6; 1, 7; 1, 8; 1, 9; 1, 15; 1, 46. Die Gesetze der Zahlen beruhen auf dem Irrtum, das es gleiche Dinge gebe, auf einem Finieren von „Einheiten". Auch Raum und Zeit, die Bedingungen der Erfahrung (WW. X, S. 29.) sind „falsch", denn sie führen, consequent geprüft und für objektiv gehalten, auf logische Widersprüche (z. V. in der Atomen-Lehre) (WW. III² 1, 2, 19, S. 40. Vgl. WW. X, S. 174).

[3]) WW. XV, 270; XV, 268.

können, sie für unser Verhalten verwerten können, daher bringen wir sie unter konstante Begriffe, knüpfen sie an feste Zeichen, vereinfachen und vereinheitlichen die Mannigfaltigkeit des Geschehens. Die Notwendigkeit, alles zu ordnen, zu vereinfachen, zurechtzumachen, zu schematisieren, dem Chaos Regularität und Formen aufzuerlegen ist rein biologisch — von einem „Erkennen" der Wirklichkeit ist hierbei keine Rede. [1]) „Die Logik war als Erleichterung gemeint: als Ausdrucksmittel, — nicht als Wahrheit... Später wirkte sie als Wahrheit." Die „psychologische Optik", die subjektive Betrachtungsweise der Wirklichkeit, ist dadurch bedingt, dass Mitteilung nötig ist, und dass zur Mitteilung etwas fest, vereinfacht, präzisierbar sein muss. „Das Material der Sinne vom Verstande zurechtgemacht, reduziert auf grobe Hauptstriche, ähnlich gemacht, subsumiert unter Verwandtes. Also: die Undeutlichkeit und das Chaos des Sinneseindrucks wird gleichsam logisiert". [2]) Wenn uns die Welt logisch, gesetzmässig, vernünftig erscheint, so ist dies nur deshalb so, weil wir sie erst logisiert haben; schliesslich erkennen wir in der Wirklichkeit nur das, was wir in sie hineingelegt, projiziert haben. [3])

Eins ist für Nietzsche sicher: dass sich alle wissenschaftliche Erkenntnis der Sprache der Sinne bedient oder höchstens Phantasieprodukt ist. Was z. B. die Mechanik lehrt, ist schon eine „Uebersetzung des Original-Vorgangs in die Zeichensprache von Auge und Getast".[4]) Gedanken sind nichts als die „Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese".[5]) Sie sind nur Zeichen, Symbole für die Wirklichkeit, Geberden, Ausdrucksformen, Wirkungen und Folgen von Trieberregungen. Das bewusste Denken ist nur die Oberfläche des unbewussten triebhaften, instinktiv einem Ziele zueilenden Denkens. Das Denken entspringt aus unserem Charakter, es ist ein Vorgang des Wählens, Auslesens, Bevorzugen, ein moralisches Ereignis. Die lo-

[1]) WW. XV, 272 f.

[2]) WW. XV, 274 f.

[3]) WW. XV, 275; XV, 279. Die Logik ist nur der Versuch, nach einem von uns gesetzten Seinsschema die wirkliche Welt zu begreifen; sie gilt nur von fingierten Wesenheiten (WW. XV, 271).

[4]) WW. XV, 302.

[5]) WW. V, S. 187.

gischen Formen sind nichts als der allgemeinste Ausdruck unserer Triebe, Zuneigungen, unseres Widersprechens. Unser Wissen erscheint so als die abgeschwächteste Form unseres Trieblebens, dessen Werkzeug der, nie freie, Intellekt ist. [1]) Der grösste Teil des Denkens ist zu den Instinkthandlungen zu zählen; hinter aller Logik stehen Wertschätzungen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. [2])

In der Sprache sind alle Irrtümer verdichtet, die der „Vernunft" und ihren Kategorien entstammen. Unser Glaube an die Wahrheit der Vernunfterkenntnisse ist Glaube an die Grammatik. [3]) Man vergisst, dass die Entstehung unserer Sprache in die Zeit der rudimentärsten Form der Psychologie gehört, in der wir zu allem Thun einen Thäter, einen Willen, einen Fetisch fingierten. Unsere Vernunft ist nichts als „Sprach-Metaphysik". [4]) Das bewusste Denken ist nichts als Vergegenwärtigung, Verknüpfung von Sprachsymbolen, das Metaphorische und Relativistische, die Inadäquatheit haftet ihm wie diesen an. [5])

So führt unser Denken nimmermehr über die Erfahrung hinaus. Es ist keine selbständige, Wahrheit zeugende, das „Wesen" der Dinge umfassende Thätigkeit, sondern nur die Fortsetzung der Sinnesarbeit, mit dieser von Trieben getragen. Unsere Sinne sind „entwickelte Empfindungscentren mit starken Resonanzen und Spiegeln", ein Produkt des Lebens und des in diesem sich bekundenden Macht-Willens, sodass die Grundlage der Erkenntnispsychologie Nietzsches eine voluntaristische ist. Unser Denken aber ist nichts als ein „sehr verfeinertes zusammenverflochtenes Spiel des Sehens, Hörens, Fühlens", die logischen Formeln sind „die physiologischen Gesetze der Sinneswahrnehmungen". Die Dinge rühren unsere Saiten an, aber wir machen die Melodie dazu. Das „spielende Verarbeiten des Materials" ist unsere geistige Grundthätigkeit, das Denken also Uebung der Phantasie, der Ein-Bildungs-

---

[1]) WW. XI 6, 250, 254 ff., 258, X, S. 194 f. — Der Verstand ist „wesentlich ein Hemmungsapparat gegen das Sofort-Reagieren auf das Instinkt-Urteil: er hält auf, er überlegt weiter, er sieht die Folgenkette ferner und länger" (WW. XV, 356).

[2]) WW. VII 1, 3.

[3]) WW. VII 2, 5, S. 80.

[4]) WW. VIII 2, 5, S. 30.

[5]) WW. IX, 2, S. 67; X, S. 165 f.

kraft. [1]) Das Treibende in allem Denken liegt aber im Un- oder Unterbewussten, in einer centraleren Region als der der Bewusstheit. [2])

Die Logik ist aus der Unlogik entstanden. Lange Zeit hindurch hat der Intellekt nur Irrtümer erzeugt; einige derselben ergaben sich als nützlich und arterhaltend, sie wurden immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand.[3]) „Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schliessen, gingen zu Grunde: es könnte immer noch wahrer gewesen sein! Wer zum Beispiel das ‚Gleiche' nicht oft genug aufzufinden wusste, in Betreff der Nahrung oder in Betreff der ihm feindlichen Tiere, wer also zu langsam subsumierte, zu vorsichtig in der Subsumption war, hatte geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als der, welcher bei allem ähnlichen sofort auf Gleichheit riet. Der überwiegende Hang aber, das ähnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang — denn es giebt an sich nichts Gleiches —, hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen." An und für sich ist schon jeder skeptische Hang eine Gefahr für das Leben, daher ist den Menschen der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen als das Urteil abzuwarten, stark angezüchtet worden.[4]) Die Wahrheit, als die unkräftigste Form der Erkenntnis, trat erst sehr spät auf. Die feinere Redlichkeit und Skepsis entstand überall da, „wo zwei entgegengesetzte Sätze auf das Leben anwendbar erschienen, weil sich beide mit den Grundirrtümern vertrugen, wo also über den höheren oder geringeren Grad des Nutzens für das Leben gestritten werden konnte; ebenfalls dort, wo neue Sätze sich dem Leben zwar nicht nützlich, aber wenigstens auch nicht schädlich zeigten, als Aeusserungen eines intellektuellen Spieltriebes, und unschuldig und glücklich gleich allem Spiele". Es entstand nun Kampf um die Ueberzeugungen, dieser intellektuelle Streit wurde Beschäftigung, Reiz, Beruf, Pflicht, Würde, „das Erkennen und das Streben nach dem Wahren ordnete sich endlich als Bedürfnis in die anderen Bedürfnisse ein". „Die Erkenntnis wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht: bis endlich die Erkenntnisse und jene uralten

---

[1]) WW. XI, 6, 233—235.
[2]) WW. XI, 6, 238. XII, 1, 32.
[3]) WW. V, 110.
[4]) WW. V, 111.

Grundirrtümer aufeinander stiessen, beide als Leben, beide als Macht, beide in demselben Menschen. Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenserhaltenden Irrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht b e w i e s e n hat".[1]) — Nietzsche giebt also hier zu, dass ein Wahrheitstrieb, ein Trieb nach Erkenntnis, nach dem Logischen existiert, nur betrachtet er ihn als sekundär entstanden. Richtig ist es, dass der primitive Mensch zunächst nur den Trieb hat, sich zu erhalten, und nur darum erkennen will. Aber schon frühzeitig erweckt das Erkenntnisorgan, wenn es nicht im Dienste des Leben, beschäftigt wird, ein funktionelles Bedürfnis; der Intellekt verlangt nach Bethätigung, versucht sich die Erscheinungen der Umgebung und an dem Menschen selbst verständlich zu machen, zu deuten. Allerdings bedarf es schon einer ziemlich hohen Kultur, eines Freiseins von allzugrosser Not des Lebens, einer glücklichen Anlage, um die Widersprüche, die in dem primitiv-naiven Denken stecken, zu entdecken. Indem dem Erkennenden Dinge mit wechselnden Eigenschaften gegeben sind, kommen in ihm zwei Auffassungsweisen in Konflikt miteinander: die Wahrnehmung der Mannigfaltigkeit von Qualitäten und die synthetische, vereinheitlichende Funktion des denkenden, apperzipierenden Bewusstseins. Und nun beginnt das Erkennenwollen seinen Weg einzuschlagen, die Frage nach dem „Prinzip", dem Wesen, dem Sein, der Substanz der Dinge wird aufgeworfen, und so gelangt der Mensch vom Mythus zur Philosophie und von dieser zur empirischen Wissenschaft. Eine Menge von Irrtümern muss hierbei in den Kauf genommen werden, nie wird ein absoluter Ruhepunkt erreicht, aber der Denker geht doch bewusst darauf aus, sich der Wirklichkeit durch sein Denken, durch empirisch gestütztes Urteilen und vernünftige, den Denkgesetzen gemässe Schlussfolgerung möglichst zu nähern. Wohl verschafft ihm das intensive Denken Lust, Machtgefühl, aber es kann das Denken viel mehr sein als Bethätigung der Macht oder spielerisches Thun, es kann von Anfang an dem reinen Willen zur Wahrheit entspringen, d. h. dem Willen, die Wirklichkeit, wie sie ist, zu erfassen. In diesem Falle hat sich der Wahrheitswille selbständig gemacht, von den ursprünglichen Instinkten und Trieben emanzipiert. Wir

[1]) WW. V, 110.

können jetzt nicht denkend leben, ohne beständiges Bemühen, Wahrheit zu erlangen, d. h. zunächst, objektiv, durchgängige Uebereinstimmung in allem unserem Denken, die immer wieder hergestellt werden muss, wo sie erschüttert wird. Solche Uebereinstimmung aller unserer Denkakte untereinander, erhärtet durch das Zeugnis der Mitdenkenden und durch die an der Erfahrung wiederholt gemachten Proben gilt uns dann als Beweis oder Zeichen, dass unser Denken die Anpassung an die Wirklichkeit soweit als möglich erreicht hat. Wir kommen schliesslich zu der, zwar nicht mathematisch beweisbaren, aber „wohl fundierten" Ueberzeugung, dass die Gesetze unseres Erkennens dem Wesen nach auch die Gesetze des Seienden sind.[1]) Dies beruht im Grunde darauf, dass an aller wahren Erkenntnis Erfahrung und Denken zusammen arbeiten: die Wahrnehmung zeigt uns ein bestimmtes Verhalten der Dinge, das uns nötigt, einen ebenso bestimmten Zusammenhang des Geschehens nach unserer Art zwar, aber im harmonischen Zusammenklange mit dem erlebten Verhalten herzustellen. Die Subjektivität des Denkprozesses ist, wie Wundt richtig bemerkt, noch kein Einwand gegen die Objektivität, die objektive Geltung der durch das Denken gewonnenen Ergebnisse.

Die Sinne drücken in den ihnen eigenen Empfindungen Relationen aus, in welchen wir zur Wirklichkeit stehen. Alles, was wir von den Dingen empirisch aussagen können, beruht in letzter Linie auf Sinnesthatsachen oder aber auf Thatsachen des Bewusstseins als solchen, der „inneren" Erfahrung. Während aber der naive Verstand, weil er nicht darauf achten gelernt hat, dass die Objekte der Aussenwelt uns direkt nur in Komplexen von Sinnesqualitäten und räumlich-zeitlichen Beziehungen gegeben sind, glaubt, die Objekte existieren an sich, unabhängig von uns, so, wie sie sich uns darstellen, verstrickt er sich, sobald er anfängt, über die Gegensätze der Qualitäten an einem und demselben Dinge nachzudenken, in Widersprüche, aus welchen er nur herauskommt, wenn er nach und nach alle Qualitäten, die ihm die Sinne zeigen, als nur in Beziehung zum erlebenden Subjekt existierend annimmt. Dies zu thun nötigt ihn dann auch die Erkenntnis der Abhängigkeit

---

[1]) Vgl. Wundt, Logik I, S. 5, 307; Philos. Studien XIII, S. 177.

der sinnlichen Daten und schliesslich auch der raum-zeitlichen Formen dieser Data vom psychophysischen Subjekt, vom Ich. Die Dinge nebst ihren Eigenschaften bleiben auch jetzt, was sie waren, als vom Willen des Erkennenden unabhängige, ihnen Widerstand leistende, aufgezwungene Wesenheiten sind sie Objekte nach wie vor; nur weiss man jetzt, dass sie ihren Qualitäten nach durch das Subjekt mitbedingt sind. Der Idealismus meint sogar, auch die Existenz der Dinge sei keine selbständige, alle Wirklichkeit sei „immanent", Inhalt des vorstellend-denkenden Bewusstseins und sonst nichts. Aber zu dieser Annahme ist, wie weiter unten gezeigt werden soll, keine Nötigung vorhanden. Die „naive" Weltanschauung muss kritisch bearbeitet werden, aber sie umzustürzen ist nicht einmal konsequent durchführbar.

In den Behauptungen Nietzsches liegt viel Wahrheit, aber die Subjektivität der Erkenntnis wird um so viel übertrieben als die Leistung des Denkens unterschätzt wird. Recht hat Nietzsche gegenüber allem unkritischen Urteilen über die Dinge; thatsächlich sind wir immer wieder nur allzugeneigt zu schematisieren und zu formen, und zwar nicht wie es sein soll, d. h. in möglichster Nachkonstruktion der Wirklichkeit, sondern mehr oder weniger willkürlich, subjektiv Einheiten setzend, wo sie nicht zu konstatieren sind, oder wo wir uns bewusst sein müssten, dass die Dinge als solche feste Einheiten, wie wir sie annehmen, nur im und für unser Denken und nur zum Zweck der Orientierung und Berechnung, als Abbreviaturen des Wirklichen, existieren. Da die Sprache nicht oder nur zum kleinsten Teile das Erzeugnis wissenschaftlichen Denkens ist, so hat sie an der unvollkommenen Auffassung der Thatsachen sicherlich grossen Anteil. Aber man darf ihr nicht zu viel in die Schuhe schieben, denn sie spiegelt nur wieder, was unser Denken an den Thatsachen gestaltet. Die Kategorien der Vernunft sind nicht blosse Sprachformen, die das Denken verfälschen, sondern entstammen schon dem Denken selber, und das Denken wiederum bringt sie nicht willkürlich und grundlos hervor, sondern durch die Erfahrung, äussere und innere veranlasst, um die Wirklichkeit zu begreifen. Weil aber die Namen von Dingen auch auf Thatsachen übertragen werden, die nicht als Dinge, Substanzen, Einheiten im eigentlichen Sinne des Worts aufzufassen sind, besteht so oft die Gefahr, von der Einheit des Begriffs und Worts auf

die Einheit und sogar Einfachheit des Wirklichen zu schliessen.[1]) Nur die fortgesetzte schärfste Analyse der Thatsachen ist da imstande der synthetischen Funktion des Denkens und Sprechens das Gleichgewicht zu halten. Die Wissenschaft und die Philosophie unserer Zeit werden sich dessen immer mehr bewusst, und so richtet sich Nietzsches Skepsis gegen eine Art zu denken, die immer mehr ausstirbt. Denn das hat der Positivismus, wie er von den englischen Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts und von Comte sowie den deutschen Positivisten verschiedener Schattierung verbreitet wurde, doch bewirkt, dass nun seitens der Philosophie oder der philosophisch denkenden Naturwissenschaft und Psychologie mit Strenge die Forderung erhoben wird, zu jedem Begriffe das thatsächliche Erlebnis aufzusuchen und so wenig als möglich über die „Beschreibung“ des Vorgefundenen hinauszugehen. An Stelle von allerhand metaphysischen Entitäten und „qualitates occultae“ heisst es jetzt, den Wahrnehmungsstoff selbst so zu verarbeiten, dass in den Begriffen nichts enthalten ist, was nicht mindestens nach Analogie äusserer oder innerer Erfahrung gedacht wurde. Nietzsche selbst erkennt diesen positivistischen Charakter der modernen Wissenschaft an, er sagt: „Erklärungen nennen wir's: aber ‚Beschreibung‘ ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet. Wir beschreiben besser, — wir erklären ebenso wenig wie alle früheren . . . Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selbst beschreiben, indem wir die Dinge und ihr Nacheinander beschreiben“.[2]) Natürlich gehört zu dieser „Beschreibung“ auch die der Kausalzusammenhänge, der notwendigen Abfolge von Vorgängen, die zu einer Art des Geschehens gehören und in bestimmter Weise, auf Grund der Regelmässigkeit der Erscheinungen, einander koordiniert werden müssen.

Elimination aller „metaphysischer“ Zuthaten aus der Wissenschaft, das ist das Ziel, dem die heutige Physik und Psychologie

---

[1]) Vgl. F. Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache I, Stuttgart 1901, wo gegen die Sprache ähnliche Vorwürfe wie bei Nietzsche erhoben werden, und meine Besprechung dieses Buches in No. 36, Jahrg. 1901 der Zeitschrift „Die Wage“.

[2]) WW. V, 112. Vgl. die ähnlichen Ausführungen bei Kirchhoff, E. Mach, W. Ostwald, R. Avenarius.

nebst den von ihnen abhängigen Wissenschaften zusteuern. Methodologisch ist dagegen nichts einzuwenden, immer vorausgesetzt, dass die Einzelwissenschaften mit der „Beschreibung“ der „Thatsachen“ auskommen. Wer aber nun meint, die Metaphysik dadurch als überflüssig und schädlich erwiesen zu haben, befindet sich im Irrtum. Denn was für die Einzelwissenschaft als solche berechtigt ist, gilt noch nicht von der Metaphysik, von der allgemeinen Wissenschaft und Theorie des Seins und Geschehens. Es zeigt sich vielmehr, dass die „Vernunftkategorien“, die „Zuthaten“ des Denkens zu dem Erlebten für eine allgemeine, harmonische, die logischen Bedürfnisse befriedigende Weltanschauung nicht zu entbehren sind. Es stecken in den Kategorien zwei Elemente: ein empirisches, dem unmittelbar Erlebten entnommenes, und ein „apriorisches“, dem Ich entstammendes. Die Kategorien haben ein empirisches „Fundament“, sie sind durch die objektive Erfahrung motiviert. Die Einzelwissenschaft darf und kann sich mit diesem empirischen Element der Grundbegriffe (Ding, Substanz, Kausalität . . .) begnügen; die Metaphysik hingegen kann nicht umhin, nach Revision und Kritik der Kategorien auch deren apriorischem Faktor eine Bedeutung zuzuerkennen. Es wird sich uns später ergeben, dass die Kategorien zwar auf die Thatsachen der Erfahrung, also auf Bewusstsein-Immanentes, Anwendung finden, dass sie aber zugleich transcendente Gültigkeit beanspruchen und beanspruchen dürfen, weil eine solche, weit entfernt unlogisch zu sein, ein Begreifen des Erkannten und des Erkennens erst ermöglicht. Nietzsche hat ganz richtig gefunden, dass die Kategorien aus der Erfahrung allein sich nicht erklären lassen, dass wir in und mit ihnen etwas in die Objekte hineinlegen, projizieren, aber er hat nicht recht bedacht, dass zwingende Motive in der Erfahrung selbst zu solcher Projektion veranlassen und nicht bloss das biologische Moment die Schuld daran trägt. Denn selbst auf der Stufe höchster theoretischer Reflexion, ganz unabhängig vom praktischen Leben, rein infolge des Erkenntnistriebes, sind wir genötigt, die Gültigkeit der Kategorien aufrecht zu erhalten. Gerade weil wir in der Einzelwissenschaft uns mit dem Objektiven, dem Vorstellbaren, Denkbaren begnügen, bedürfen wir der Annahme zwar nicht einer zweiten, metaphysischen Welt von Dingen, wohl aber transcendenter Faktoren

der empirischen Dinge. Denn davor müssen wir uns heute hüten, den leider so lange begangenen Fehler der Philosophen nochmals zu begehen, nämlich zu glauben, dass es ausser der Welt objektiver Dinge noch „Dinge an sich“ mit ähnlichen Eigenschaften wie die empirischen Objekte gäbe. Die Verdoppelung der Objekte beruht auf einer *Hypostasierung* von Momenten, die den Dingen immanent sind; der Eigenschaft der Dingheit u. s. w. Von Anfang an sind die Gegenstände der Aussenwelt *nicht transcendente Wesenheiten, die das Vorstellen abbildet, sondern die Objekte sind eins mit den Vorstellungsinhalten, nur dass man noch nicht ihren Vorstellungscharakter, ihre Abhängigkeit vom Subjekt erkannt hat.* Das „Ding“, das dem naiven Denken gegeben ist, ist, wenn wir genau darauf achten, nichts als eine zur Einheit verknüpfte Mannigfaltigkeit von Sinnesqualitäten, an deren Stelle später gedachte, hypothetisch angenommene Eigenschaften treten. Zugleich schreibt aber das naive Denken schon auf primitivster Stufe den Objekten *transcendente Faktoren, Willenskräfte* zu, damit werden die Objekte erst vollständig zu Dingen, zu Analoga des Ichs, zu Subjekten wie wir selbst; selbständig, machtvoll, wirkend, beharrend. Durch eine unzulängliche Metaphysik und Erkenntnistheorie wurde man verhindert einzusehen, dass das, was den Objekten den Charakter und den Wert der Dingheit giebt, nicht selbst wieder ein Ding, ein Objekt, sondern ein transcendenter Faktor, ein das Objekt setzendes, zur Existenz für unser Bewusstsein bringendes Wirken, eine Kraft ist. Die idealistische Philosophie wiederum beachtete nicht, dass die Setzung transcendenter Faktoren schon dem „naiven Realismus“ eigen ist, und glaubte vielfach, den „natürlichen“ Standpunkt erreicht zu haben, wenn sie alle Transcendenz leugnete. Andere wieder meinen, der subjektive Ursprung der Kategorien verhindere deren transcendente Gültigkeit. Ob dies der Fall ist, wird sich bald herausstellen.

V. Die Kategorien des Erkennens.

Von den allgemeinsten Begriffen, die den Grundbestand alles Erkennens bilden, glaubt der Empirismus, dass sie nichts weiter sind als kompliziertere Vorstellungen, Synthesen von Empfindungen oder Abstraktionen aus solchen. Die Gewissheit, mit der wir in der Anwendung von Grundbegriffen wie Wirken, Kraft, Ding u. dgl. verfahren, leitet der Empirist aus der wiederholten Erfahrung, aus dem Verfahren der Induktion, der Verallgemeinerung des in einer Reihe bedeutsamer Fälle Gefundenen für alle weiteren Fälle, ab. Kurz, dem Empiristen gilt es als sicher, dass die Kategorien sich in nichts von den sonstigen, empirisch erworbenen Begriffen unterscheiden, dass deren Inhalt in der Erfahrung schon mitgegeben und höchstens von uns zum Bewusstsein gebracht ist. Ist der Empirist bezüglich der Frage nach dem Gegenstande der Erkenntnis Realist, so gelten ihm die Kategorien für die Dinge nicht bloss wie sie uns im Bewusstsein sich darstellen, sondern auch an sich. Der idealistische Empiriker hingegen kann natürlich nur eine immanente Bedeutung der Kategorien anerkennen.

Von dem eigentlichen Empirismus unterscheidet sich der kritische „Skeptizismus" eines Hume dadurch, dass er weder den empirischen noch den rationalen Ursprung der Grundbegriffe wie Kausalität, Substanz, zugiebt. Die Erfahrung, sagt er, lehrt uns nichts über das Vorhandensein absolut beharrender Wesen, auch nehmen wir niemals ein „Wirken" wahr, es giebt kein objektives Band, das von der „Ursache" zur „Wirkung" führt. Anderseits kommt die Vernunft aus sich heraus, a priori, in keiner Weise zum Begriffe der Wirkung einer bestimmten Ursache. Die Kategorien, schliesst Hume, sind nichts als Produkte der Assoziation und Einbildungskraft, sie beruhen auf einem rein subjektiven Glauben, dass, weil in vielen Fällen ein Vorgang A wahrgenommen wurde, mit dem sich ein Vorgang B verband, nun auch in weiteren Fällen

auf A das B folgen müsse. Dieses „Müssen", die kausale „Notwendigkeit" liegt keineswegs in den Dingen selbst, sondern es hat rein psychologischen Charakter: wir sind es, die vermöge der Natur und Gesetzmässigkeit unseres Bewusstseins nicht anders können, als den Eintritt der Wirkung nach dem Auftreten der Ursache zu erwarten, oder zu einem gegebenen Vorgang die Ursache zu suchen. [1]) Zugleich erklärt Hume, noch konsequenter Berkeley und auch die Schar der idealistischen Positivisten (J. St. Mill u. a.): „Dinge" (Substanzen) sind nichts als Komplexe von Sinnesqualitäten, die von uns für objektive Wesenheiten gehalten werden, es sind im Grunde nur Komplexe von Wahrnehmungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten, die wir „Dinge" nennen.

Im vollsten Gegensatze zum Empirismus setzt der Rationalismus älterer Zeit voraus, dass die Grundbegriffe wie Sein, Substanz, Kausalität . . . nicht aus der Erfahrung ihre Provenienz haben, sondern dass ihre Quelle im Denken, in der Vernunft liegt. Die Lehre von den „angeborenen" Begriffen meint (in ihrer bessern Gestalt), dass unser Denken von vornherein so angelegt ist, dass es bei Gelegenheit (Veranlassung) der Erfahrung aus sich heraus, mit grösster Sicherheit und Gewissheit (Evidenz) die Grundbegriffe produziert und mittelst dieser den Inhalt der Erfahrung formt. Hierbei wird aber angenommen, dass die Kategorien sich direkt auf das An sich der Dinge, auf die für das Bewusstsein transcendente Wirklichkeit beziehen, sei es, weil wir in einem Zustande der Präexistenz im „Jenseits" (Plato) die Dinge an sich unmittelbar geschaut haben und uns jetzt, bei Gelegenheit der Erfahrung, gleichsam an das Geschaute erinnern (Anamnesis)[2]), oder sei es, weil eine gewisse prästabilierte, vorherbestimmte Harmonie zwischen unserem Denken und der Wirklichkeit besteht, derzufolge das notwendig Gedachte mit dem Seienden kongruent, konform sein muss. Dass das notwendig zu Denkende auch wirklich ist, das ist der Grundgedanke alles Ontologismus, wie er bei den Eleaten, bei Plato und Aristoteles, bei den Scholastikern, bei Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolf, auch bei Hegel und anderen neueren Denkern auftritt.

Einen neuen Standpunkt nimmt bekanntlich der Königsberger Philosoph ein. Kants Lehre ist sicherlich keine Mischung von

[1]) Treatise III, sct. 14; Inquiry IV, 1, 11.

[2]) Phaedo 72 E, 75 B; Phaedr 249 C; Meno 86 A.

Empirismus und Rationalismus, sondern ein genialer Versuch, sich über beide Parteien durch originelle schärfste Kritik des Erkenntnisvermögens zu erheben. Aber den Einflüssen, denen er sowohl seitens des Rationalismus, aus dessen Schule er kam und den er nie ganz los wurde, als auch seitens des „Skeptizismus" Humes unterlag, ist es teilweise zuzuschreiben, dass die Einseitigkeiten und Gegensätze in der Vernunftkritik doch nicht völlig überwunden sind. Mit Hume behauptet Kant: die Kategorien gelten nicht für die Wirklichkeit an sich, sondern nur für die Welt objektiver Bewusstseinsinhalte. Mit dem Empirismus teilt er die Ueberzeugung, dass es keinerlei „angeborene" Begriffe gäbe, dass zu aller Erkenntnis Erfahrung gehöre. Aber wenn er auch den Rationalismus in seiner alten, unkritischen Form geradeso wie den dogmatischen Empirismus bekämpft, so ist Kant doch weit entfernt, mit jenem ganz zu brechen. Denn es ist für ihn ausgemacht, dass solche Gewissheit und Notwendigkeit, solche allgemeine Geltung, wie sie den Kategorien (wie den Anschauungsformen) zukommt, nicht Produkt der Erfahrung, der Induktion oder Assoziation sein kann. Die Notwendigkeit der Anwendung der Grundbegriffe entstammt weder der Erfahrung noch der Phantasie, sie ist nicht psychologisch-subjektiver, individuell-menschlicher Art. Die Kategorien sind zwar nicht angeboren, aber a priori, d. h. wir haben sie nicht eher im Bewusstsein, als wir sie in und mit der Erfahrung gebildet haben, aber sobald und wenn wir sie auf die Erfahrung anwenden, geschieht dies mit einer „Apodiktizität", mit der Gewissheit unbedingter Geltung dieser Begriffe. Vermöge unserer Intelligenz, der allgemeinen, in allen Individuen gleichartigen, in diesem Sinne also überindividuellen Vernunft und ihrer immanenten Gesetzmässigkeit sind wir genötigt, logisch, nicht psychologisch dazu determiniert, den Stoff der Erfahrung in bestimmter Weise zu ordnen und zu gliedern. Erst aus dem Zusammen des Erfahrungsmaterials und der apriorischen, transcendentalen „Formen" des Anschauens und des Denkens erwächst wirkliche Erfahrung, wirkliche Erkenntnis. Die Bedingungen aller Erfahrung können nach Kant nicht Ergebnisse der Erfahrung sein, diese setzt jene immer schon (logisch) voraus. Jeder Schritt im Erkennen stützt sich schon auf die Anwendung der Kategorien. Da nun aber diese nicht aus der Erfahrung stammen, sondern in letzter Linie aus der Einheit des Ichs,

die in allen Individuen die gleiche ist, und sie nur dazu dienen, Ordnung und Gesetzmässigkeit in dem Chaos der Vorstellungen herzustellen, ist ihre Gültigkeit eine rein immanente, beziehen sie sich nur auf „Erscheinungen“. Von dem „Ding an sich“ ausgesagt, verlieren die Kategorien ihren Sinn, ihre Bedeutung. Da wir aber aus den Formen unseres Anschauens und Denkens nicht herauskommen, so giebt es für uns keine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, unabhängig von der Art, wie wir sie perzipieren und apperzipieren, sein mögen. [1])

Während der Rationalismus als Grund der Apriorität der Grundbegriffe eine metaphysische Präexistenz oder eine von Gott hergestellte Harmonie stillschweigend oder ausdrücklich voraussetzt, begnügt sich Kant mit der Konstatierung dieser Apriorität und Evidenz. Genauer zugesehen zeigt es sich, dass ihm als eigentlicher Grund der Existenz solcher Kategorien und Anschauungsformen die Möglichkeit der Erfahrung und Erkenntnis erscheint. Wir ordnen das Erfahrungsmaterial in Kategorien, weil die „Einheit der transcendentalen Apperzeption“, die Ichheit es so fordert, zugleich aber liegt das Motiv der Anwendung der Kategorien, der denkenden Betätigung des erkennenden Subjekts in der Notwendigkeit und dem Willen, Erfahrungen zu machen, zu sammeln, zu registrieren, sie zu Erkenntnissen zu verarbeiten. Es steckt in der Kantschen Erkenntnistheorie der Keim zu einer teleologischen Auffassung der Erkenntnisformen, und in der That wurde er später von Anhängern der Evolutionstheorie zur Entfaltung gebracht, nicht ohne dass die Aprioritätslehre einen sonderbaren Anstrich erhielt. In anderer, dem Kritizismus adäquateren Weise, stellte schon J. G. Fichte den Erkenntnisprozess als einen teleologischen Vorgang dar. —

Dieser kurze Exkurs über die Lehre vom Ursprung und der Geltung unserer Grundbegriffe war notwendig, um Klarheit über die Stellung zu verschaffen, die Nietzsche bezüglich dieses Problems einnimmt.

Wir sahen, dass ihm die Logik auf einer biologisch begründeten, rein subjektiven Verarbeitung des Gegebenen aufgebaut erscheint. Die Grundvoraussetzung aller Denkgesetze, meint er,

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Kehrbach, S. 95 ff., 671, Prolegomena § 30.

ist die (irrtümliche) Annahme, dass die Wirklichkeit aus beharrenden Dingen bestehe. Es wird eine Gleichheit von Dingen, eine Identität desselben Dinges auf Grundlage ungenügender Erfahrung und durch phantasievolle Erdichtung vorausgesetzt.[1]) Nichts zwingt aber zur Annahme, dass die logischen Axiome für die Wirklichkeit Geltung haben. So ist z. B. der Satz des Widerspruches kein Kriterium der Wahrheit, er sagt nur aus, was uns als wahr gelten soll, bezeichnet nur unser subjektives Unvermögen, Ein und Dasselbe zu bejahen und zu verneinen.[2]) Es ist Nietzsche zuzugeben, dass die Denkgesetze als solche nichts anderes sind als Normen für unser Denken. Aber sie sind doch mehr als der Ausdruck „subjektiven Unvermögens", denn sie fordern, dass man sich in allen seinen Denkakten treu bleibe, weil infolge mangelhaften Gedächtnisses oder unzureichender Einsicht subjektiv sich häufig Widersprüche einstellen. Der Satz des Widerspruches verlangt, wir sollen von einem einmal aufgestellten Begriff nichts aussagen, was seinem Inhalt zuwider ist, den Begriff wieder aufhebt. Folgten wir nicht schliesslich diesem Denkgesetz und den damit eng verknüpften Sätzen der Identität und des Grundes, die alle darauf hinauslaufen, dass unser Denken einheitlich, kontinuierlich, motiviert, konsequent sei, so wären wir nicht im stande, den Zusammenhang der Erfahrungen in Urteilen und Begriffen nachzukonstruieren, d. h. Wahrheit, Erkenntnis zu gewinnen. Mit der Welt der „Dinge an sich" haben die Denkgesetze allerdings nichts direkt zu schaffen, womit natürlich nicht gesagt ist, dass jene den logischen Gesetzen nicht konform sein können.

Wie die Gesetze der Logik, so führt Nietzsche auch die Erzeugnisse des Denkens, die Begriffe auf Mängel des Gedächtnisses, Fiktionen der Phantasie, Schematisierung zum Zwecke der Lebenserhaltung und Thatsachenbeherrschung zurück. „Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heisst streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen

---

[1]) WW. III 1, 12, S. 30.

[2]) WW. XV, 271.

muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. „Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff.“ [1]) Wir bilden Begriffe von Individuen, Arten, Gattungen und meinen, die Wirklichkeit sei so beschaffen, wie wir sie schematisieren. Dem ist aber nicht so, denn der Gegensatz von Individuum und Gattung ist anthropomorphisch. Nietzsche ist entschiedener Nominalist, die Begriffe sind rein subjektiv, in der Wirklichkeit giebt es nur einen kontinuierlichen Fluss des Geschehens, den wir mehr oder weniger willkürlich abteilen, gliedern, um dann die Teilungsstücke im Denken zu fixieren. Das ist aber schon, was Nietzsche nicht bemerkt, eine metaphysische Hypothese, denn die Erfahrung zeigt uns neben Veränderung und Werden auch Zustände der Ruhe, des Beharrens, des Seins. Erst allmählich lernen wir da, wo wir früher Ruhe, Beharren sahen, Veränderung kennen, aber um ein durchgängiges Werden anzunehmen, müssen wir die unmittelbare Erfahrung überschreiten; dann können wir behaupten, dass die Dinge in ihren Qualitäten nur zu beharren scheinen, in Wahrheit aber sich stetig verändern. Relatives Sein, als langsame, stetige Veränderung, bleibt auch dann neben dem Werden bestehen. Die Erkenntnistheorie findet eben, dass absolutes Sein und absolutes Werden Verabsolutierungen sind, denen in der empirischen Wirklichkeit nur ein relatives Sein, ein relatives Werden entspricht, wodurch der Gegensatz zwischen diesen beiden Grundbegriffen aufgehoben erscheint. Sehen wir vorläufig von ihnen ab, machen wir uns nur klar, dass der Inhalt unserer Begriffe als solcher, d. h. als Komplex abstrakter Eigenschaften, keine Sonderexistenz besitzt, dass jedoch die Begriffe insofern objektiv sind, als die Merkmale, die sie umspannen, sich an bestimmten Gruppen von Dingen vorfinden lassen. Jeder Begriff ist die Synthese und Fixierung einer Reihe von Merkmalen, für die es gleichgültig ist, ob sie diesem oder jenem Repräsentanten der Gruppe, der wir sie entnehmen, gehören. Dass die Gleichheit der Merkmale, derentwegen wir einen Begriff bilden, keine absolute ist, kommt hier gar nicht in Betracht. Logisch muss nur gefordert werden, dass diese Gleichheit der Merkmale, um derentwillen verschiedene Dinge oder Vorgänge in eine Klasse gereiht, unter einen Begriff gebracht werden, durch schärfste Wahrnehmung, genaueste

[1]) WW. X, S. 166 f.

Vergleichung, weitestgehende Analyse gesetzt wird. Die Realität unserer Begriffe, die ja nichts anderes als Niederschläge von Urteilen sind, besteht darin, dass die Wirklichkeit im empirischen Sinne, d. h. die Welt geordneter Erfahrungs- und Denkinhalte, wie sie durch strengste wissenschaftliche Forschung immer wieder erkannt wird, alle jene Merkmale, die im subjektiven Begriff zusammengefasst werden, an den Gegenständen der betreffenden Art aufweist. Da aber die Forschung beständig fortschreitet, und genötigt ist, bald neue Merkmale in die Begriffe aufzunehmen, bald alte, weil als unwesentlich, nicht wirklich allgemein und charakteristisch befunden, aus ihnen zu eleminieren, sind die Begriffe im Verhältnis zu den Vorstellungen zwar etwas Konstantes, Objektiveres, aber sie ermangeln, mit Ausnahme der Grundbegriffe alles Erkennens, der absoluten Beständigkeit und Starrheit. —

Die K a t e g o r i e n , bemerkt Nietzsche, zeichnen sich durch eine besondere subjektive Gewissheit aus. Diese habe die Philosophie (Rationalisten, Kantianer) dazu verführt, zu schliessen, dass die Kategorien nicht aus der Erfahrung, die nur Wahrscheinlichkeit, nicht unbedingte Notwendigkeit gewährt, stammen können; die ganze Empirie stehe zu ihnen in Widerspruch, daher suchte man die Quelle der Kategorien in einer h ö h e r e n, überempirischen, präempirischen Welt. Statt dessen, meint Nietzsche, hätte man den Ursprung der Kategorien in eine n i e d e r e Welt verlegen sollen. [1]) Schuld an der Bildung der Fundamentalbegriffe, in welche wir den Stoff der Erfahrung einkleiden, ist die primitive menschliche Natur mit ihrer rohen Psychologie, ihrem Glauben an das Seelending, das Ich. So entstammen die Kategorien aus der mythenbildenden Phantasie, die in alles Erlebte ein Ich hineinlegt, alles nach menschlicher Art deutet. Indem die Sprache der Zeit dieser rohen Weltauffassung entstammt, überträgt sie all die Grundirrtümer unserer „Vernunft“ auf die Objekte des Erkennens. Das primitive Denken sieht überall Thäter und Thun, es glaubt an Wille als Ursache überhaupt, hält das Ich für ein Sein, eine Substanz; damit schafft es erst den Begriff „Ding“.[2]) In Interpretationen, Metaphern, Wertungen wurzeln die Kategorien Ding (Substanz), Sein, Kausalität, Zweck . . . Erst fingieren wir, infolge ungenügender Wahrnehmung und Analyse in uns selbst ein Ich,

[1]) WW. VIII 2, S. 80.
[2]) WW. VIII 2, 5, S. 80.

dann projizieren wir es in die Aussenwelt, und nun erscheint sie uns als ein Komplex von Substanzen.[1]) Eine solche Welt von Ichs und von Dingen entspricht unseren Wünschen, unserem Verlangen nach einer Welt des Bleibenden, in der wir unser Glück finden, wenn unser Wille zur Macht dem Werden nicht gewachsen ist.[2]) Unter vielem Tasten und Herumgreifen haben sich die Kategorien durch relative Nützlichkeit bewährt, bewiesen sie sich als lebenbedingend. Später fasste man sie zusammen und befahl sie als gültig, sie wirkten nun als befehlend und galten von jetzt an als a priori, als jenseits der Erfahrung, als unabweisbar. Und doch drücken sie wohl nichts aus als eine bestimmte Rassen- und Gattungs-Zweckmässigkeit, ihre Nützlichkeit ist ihre „Wahrheit".[3])

Eine weiter eingehende Kritik können wir der Kategorienlehre Nietzsches erst dann zu teil werden lassen, wenn wir seine Deduktion der einzelnen Grundbegriffe kennengelernt haben werden. Hier sei nur bemerkt, dass diese Lehre einen richtigen Gedanken enthält, nämlich dass durch die Anwendung der Kategorien auf die Objekte des Erkennens diese zu Ich-artigen Wesen gemacht, dass sie nach Analogie des eigenen Ichs gedeutet werden. In und mit den Kategorien projizieren wir unser Innensein auf die Gegenstände der Aussenwelt, wir bereichern so die äussere Erfahrung um den Befund der inneren.[4]) Die Funktion der Kategorien ist, im Bewusstseinsimmanenten ein Transcendentes zu setzen, die Objekte zu Subjekten zu gestalten. Das Für uns-sein der Dinge erhält so seine Stütze in deren Für sichsein. Die volle Unabhängigkeit der Dinge von unserem Ich wird durch die Kategorien postuliert. In zwei Punkten müssen wir Nietzsche entgegentreten. Erstens ist die Motivierung der Anwendung der Kategorien durch die Erfahrung viel mehr zu betonen als dies von Nietzsche geschieht, der ja geradezu eine Inkongruenz der Kategorien und der Erfahrungsthatsachen behauptet. Zweitens ist die innere Erfahrung, methodisch und mittelst Analyse weitergeführt, unmittelbare Erkenntnis, ihr Inhalt ist so, wie er erfahren wird und wird erfahren, wie er ist. Aus diesem zweiten Moment folgt, dass, wenn die Anwendung der Kate-

[1]) WW. XV, 273.

[2]) WW. XV, 285; XV, 268 f.

[3]) WW. XV, 268.

[4]) Vgl. G. Simmel, Philos. d. Geldes, S. 484, 507.

gorien auf die Objekte der äusseren Erfahrung sich als berechtigt erweist, mit ihr eine wenigstens mittelbare Erkenntnis des An sich der Dinge möglich ist. Dann ist also die Deutung der Objekte nach Analogie des Ichs, des „Innensein", weit entfernt, die Erkenntnis zu verfälschen, das einzige Mittel zur (metaphysischen) Erkenntnis.

1. Ding. Substanz. Sein.

Dass wir ein Sein annehmen, an eine Welt beharrender Dinge, Substanzen glauben, hat nach Nietzsche seinen Grund darin, dass unsere mangelhaften Sinne, unser vergessliches Gedächtnis das beständige Werden nicht erfassen. Die Lücken unserer Wahrnehmung und Vorstellungen füllt die Phantasie aus, sie verbindet die Inhalte des Bewusstseins, fingiert ein Seiendes, während doch die schärfere Wahrnehmung und Analyse immer genauer den Fluss des Geschehens erkennt.[1]) Biologisch ist die Umdichtung des Werdens zum Sein, die Fiktion einer festen, beständigen Seinswelt notwendig und nützlich, sie giebt uns die erforderliche Ruhe, ermöglicht ein begriffliches Zusammenfassen, Ordnen, Orientieren — aber das hindert nicht, dass auf die Weise die Wirklichkeit verfälscht wird. Aufgabe der Erkenntniskritik wird es folglich sein, die allzumenschlichen Seins-Irrtümer aus der Wissenschaft zu eliminieren, um nun auch dem mittlerweile stark gewordenen Willen nach Erkenntnis Genüge zu leisten.

Schon in den niederen Organismen, meint Nietzsche, ist allmählich der Hang entstanden, an die Identität der Dinge zu glauben, weil sie nur das Gleiche, das sie Interessierende sehen und die Veränderung nicht bemerken. So ist der Glaube an Substanzen ein ursprünglicher, alter Irrtum alles Organischen.[2]) In die Vorgänge der Aussenwelt wird das „bewegte Ding" „hineinphantasiert", da unsere Organe nicht fein genug sind, überall die Bewegung wahrzunehmen, und uns etwas Beharrendes vorspiegeln, während es im Grunde kein „Ding", kein Verharrendes giebt.[3])

[1]) WW. XI, 2, 5.

[2]) WW. III 1², 18, S. 38 f.

[3]) WW. XI, 2, 31. Die Materie ist „ein uraltes, eingefleischtes Vorurteil", seit das Auge Spiegelflächen sieht und der Tastsinn zu stumpf ist. Wo man nämlich „widerstrebende Punkte fühlt, konstruiert man sich unwillkürlich widerstrebende continuierliche Ebenen" (WW. XI, 2, 31; 2, 5). Vgl. WW. XII, 1, 15.

Wir kennen nur ein vorstellendes Sein. Das beharrende Ich, das vorstellt, und der beharrende Inhalt, der vorgestellt wird, das ist nichts als der Gegensatz gegen den Vorgang der Vorstellung selber, ein biologisch und „logisch“ notwendiger Gegensatz, weil ein Erkennen des völlig Fliessenden unmöglich ist. Wir müssen, um zu existieren, dem Wirklichen die Eigenschaften des Seins andichten. „Es braucht kein Subjekt und kein Objekt zu geben, damit das Vorstellen möglich ist, wohl aber muss das Vorstellen an beide glauben.“ Unser Intellekt, der aus Bildern stammt, ist von Natur aus nicht zum Begreifen des Werdens eingerichtet, er strebt daher die allgemeine Starrheit zu beweisen, die er zum Denken und Leben braucht.[1] Unser Bewusstsein hinkt dem wirklichen Geschehen nach und beobachtet wenig auf einmal, daher glaubt es an ein Ich, an Dinge.[2]

Woher könnten wir wissen, dass es Dinge giebt, da unsere Erfahrung uns solche nichtwirklich zeigt und wir über unsere Erfahrung nicht hinaus können? Die „Dingheit“ ist eine von uns geschaffene Kategorie. Es ist möglich, dass es nur Subjekte giebt, wenigstens ist nur dieses (nicht als Substanz!) beweisbar; das Objekt ist vielleicht nur ein modus des Subjekts, eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt.[3] Der Ding- und Substanzbegriff ist eine Folge des Subjektbegriff, nicht umgekehrt. Das Mass unseres „Seins“ finden wir in dem Grade unseres Lebens- und Machtgefühls, danach bemessen wir auch die Realität fremder Wesen.[4] Unter Subjekt ist nicht das Gleiche, Bleibende, sondern lebendige Thätigkeit, das Gleichsetzen, Zurechtmachen zu verstehen; es ist keine Substanz, sondern etwas, das nach Verstärkung strebt und sich erhalten, sich überbieten will, es ist Streben nach Macht.[5] Nur die Gewohnheit, all unser Thun als Folge unseres Willens zu betrachten, postuliert geistige und körperliche Substanzen; aber es giebt keinen „Willen“ als Vermögen, der „Wille“ ist in Wahrheit ein kompliziertes Phäno-

---

[1]) WW. XII, 1, 7 ff.

[2]) WW. XI, 6, 239.

[3]) WW. XV, 275. „Das Stück Aussenwelt, das uns bewusst wird, ist nachgeboren nach der Wirkung, die von aussen auf uns geübt ist, ist nachträglich projiziert als deren ‚Ursache‘“ (WW. XV, 265).

[4]) WW. XV, 277.

[5]) WW. XV, 277 f.

men.[1]) Subjekte und Objekte im Sinne von „Dingen“ sind nicht anzunehmen, sondern Komplexe des Geschehens, die in Hinsicht auf andere Komplexe scheinbar dauerhaft (durch Verschiedenheit des Tempos des Geschehens . . .) sind. Wir sind es, deren Wille zur Macht das Werden fest macht, fälscht, ins Seiende umdeutet.[2]) Schuld daran trägt auch die Sprache, der treue Ausdruck nicht des Wirklichen, sondern unserer menschlichen Auffassung desselben.

Dies verrät auch der Begriff Sein und dessen Ausdruck. „Denn esse heisst ja im Grunde nur ‚atmen‘: wenn es der Mensch von allen anderen Dingen gebraucht, so überträgt er die Ueberzeugung, dass er selbst atmet und lebt, durch eine Metapher, das heisst durch etwas Unlogisches, auf die anderen Dinge und begreift ihre Existenz als atmen nach menschlicher Analogie. Nun verwischt sich aber bald die originale Bedeutung des Wortes: es bleibt aber immer so viel übrig, dass der Mensch sich das Dasein anderer Dinge nach Analogie des eigenen Daseins, also anthropomorphisch, und jedenfalls durch eine unlogische Uebertragung, vorstellt.“ [3]) „Sein“ ist nur Verallgemeinerung des Begriffs „Leben“, „beseelt-sein“, „wollen, wirken, werden“.[4]) Eigentlich giebt es also keinen Gegensatz zwischen Sein und Werden, es muss nur der naive und primitiv-philosophische Seinsbegriff umgewertet werden.[5]) Dies führt zur Einsicht, dass das Werden das einzig Seiende ist.

Auf diese Umwertung der Begriffe Ding, Substanz, Sein scheint es Nietzsche gerade in dem (nicht ausgearbeiteten) Positives bietendem Werke „Der Wille zur Macht“ abzuzielen. Man wird leicht sehen, dass sie teilweise im Sinne der modernen Naturwissenschaft und zum Teile auch der neueren Psychologie erfolgte. Damit erfahren aber auch Nietzsches Angriffe gegen die Kategorien schon bei ihm selbst eine bedeutende Abschwächung. —

Es ist richtig, dass wir die Inhalte unserer Sinneswahrnehmung zu „Dingen“ machen. Was heisst das aber? Uns selbst lernen wir auf zweierlei Weise kennen: als Objekte unter Objekten, als Vor-

[1]) WW. XV, 277.

[2]) WW. XV, 280. VIII 2, 5.

[3]) WW. X, S. 58.

[4]) WW. XV, 289.

[5]) Mit Schopenhauer erklärt Nietzsche: das Wesen der Wirklichkeit ist nur Wirken, keine andere Art des Seins (WW. X, S. 29 f.).

gestelltes, und als Subjekt, als vorstellend-fühlend-wollendes Thun, als einen Zusammenhang psychophysischer Handlungen. Zugleich wissen wir uns als Subjekt identisch mit unserem Ich als Objekt, als Leib. Wollen wir eine Bewegung ausführen, so nehmen wir uns durch innere Erfahrung als strebend, durch äussere Erfahrung als bewegend und bewegt wahr. Unser ganzer Leib zeigt sich uns in seinen Veränderungen als unmittelbarer Ausdruck unseres Ichs, d. h. der Einheit unseres Bewusstseins, unserer „Psyche“. Da wir nun gewohnt sind, eine Bewegung, die wir hervorbringen, als Aeusserung eines „Innenseins“, eines Triebes, Wollens vorzufinden, geschieht es, dass wir die Bewegung der fremden Objekte nicht anders auffassen, als nach Analogie unseres Ichs. Ohne zu schliessen oder zu urteilen, rein infolge einer natürlichen, instinktartigen Assoziation in der Form der „Assimilation“ [1]), deuten wir den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand als ein Ichartiges Wesen, d. h. wir legen in ihn ein dem unsrigen gleichartiges Innensein, ein Fühlen und Streben hinein, also eine Ichheit, eine Subjektivität. Dadurch haben wir aus dem blossen Vorstellungsobjekt ein Subjekt gemacht, ein „Ding“, dass uns nun genau so einheitlich, selbständig, unabhängig, kraftvoll erscheint, wie wir uns selbst unmittelbar erleben. Dass die Kinder, die Naturmenschen ihre Umgebung beleben, beseelen, ist bekannt. Sie legen den Objekten nicht nur ein dem unsrigen analoges, gleichartiges, sondern sogar ein g l e i c h w e r t i g e s Sein bei, glauben an gute oder schlechte Willensmeinungen, an Schadenfreude, Neid, Hass, Zorn der Dinge. Von dieser allzumenschlichen Betrachtungsweise der Objekte entfernt sich allmählich das wissenschaftliche Denken mit vollstem Rechte. Es achtet immer genauer auf die Unterschiede zwischen „toten“ und organischen Dingen, zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen, kurz es gelangt schliesslich dazu, den Ursprung des Kraftbegriffs vergessend, nur im allgemeinen von (an sich unbekannten) „Kräften“ der Dinge zu reden, und auch diese sucht eine neue Richtung der Physik zu eliminieren, um an deren Stelle den Begriff der „Energie“, der Arbeitsleistung, Wirkungsfähigkeit zu setzen.

Damit wendet man sich von den transcendenten Faktoren ab

---

[1]) Vgl. m e i n e Schrift „Das Bewusstsein der Aussenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie“ (Leipzig 1901).

und den Thatsachen der (wirklichen und möglichen) Erfahrung zu. Die Dinge als Subjekte gehen nun die Naturwissenschaft nichts mehr an, nur mit den Objekten, mit objektiven, erfahrbaren und denkbaren Eigenschaften, Leistungen hat sie es zu thun. Statt der Kräfte und materiellen Substanzen bedient sie sich gedachter Raumpunkte als Ausgänge und Centren der Energien. Die „Dinge“ sind nun nichts anderes als Komplexe von Energien, durch das Bewusstsein zur Einheit zusammengefasst, wo sie in relativer Konstanz und Stetigkeit der Veränderung sich zusammen vorfinden oder gedacht werden müssen. Alles Metaphysische, das in der älteren Naturwissenschaft in Gestalt hypothetischer Begriffe sich breit machte, erscheint dadurch ausgemerzt.

Gehen wir auf die Anschauung des naiven Erkennens zurück. Weder sind die Objekte desselben Dinge, die von der Vorstellung total verschieden sind — ein Schliessen von der Vorstellung aufs Objekt kommt im naiven Bewusstsein nicht vor, sondern der Inhalt der Vorstellung ist es, der wegen seiner Unabhängigkeit vom Wollen des Subjekts, wegen seiner Konstanz und Selbständigkeit gegenüber anderen Vorstellungsinhalten als Objekt erfasst wird — noch sind sie bloss Bewusstseinsinhalte. Sondern schon in dem ursprünglichen Dingbegriff stecken zwei Faktoren: ein immanenter und ein transcendenter. Das Immanente an den Dingen ist die Thatsache, dass Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete, deren „Zusammen“ uns aufgedrungen wird, zu einer Einheit zusammengefasst, als ein Ganzes apperzipiert werden. Durch wiederholte Erfahrung und durch die Thätigkeit der begriffbildenden Abstraktion unterscheiden wir allmählich den eigentlichen Gegenstand von dessen blosser Wahrnehmung oder Vorstellung. Diese ist uns zwar immer noch während des Aktes des Vorstellens eins mit dem Gegenstande, wir trennen das Gegebene nicht in zwei Bestandteile; sobald wir uns aber besinnen, was wir denn eigentlich Gegenstand nennen, findet sich, dass wir unter diesem einen reicheren Komplex von Qualitäten und Beziehungen verstehen, als uns momentan in der Vorstellung vorliegt. Jetzt hat die Vorstellung für uns „gegenständliche Bedeutung“, sie „vertritt“ uns den, nur begrifflich erfassbaren Gegenstand der Aussenwelt, dieser tritt in einer Reihe von Einzelvorstellungen auf, als deren Quelle er betrachtet wird.

Ist nun auf dieser vorgeschrittenen Stufe des Erkennens, auf

der vor allem die Wissenschaft steht, ein Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt vorhanden, so ist doch das „Objekt“ noch immer nichts Transcendentes, sondern nur eine weitere, allgemeingültigere, konstantere Synthese solcher Qualitäten und Verhältnisse, wie sie die äussere Erfahrung und das in und mit dieser arbeitende Denken aufweisen. Aus dem erkennenden Bewusstsein kommen wir nicht heraus, solange wir die Objekte als Objekte des Erkennens betrachten. Die Erkenntnis der Naturwissenschaft ist daher eine bewusstseins-immanente, alle ihre Aussagen beziehen sich zwar auf die wirklichen Dinge, treffen aber nicht deren An sich- oder Innensein.

Aber die Dinge sind, wie bemerkt, von Anfang an mehr als objektive Qualitätskomplexe, sie haben transcendente Faktoren, d. h. wir schreiben ihnen ein lebendiges Wirken und Sein gleich dem unsrigen zu, verführt durch die Aehnlichkeit ihres äusseren, wahrnehmbaren Verhaltens mit dem unseres Leibes. Wir deuten die Objekte als Dinge, als Substanzen, das bedeutet aber nichts anderes, als dass wir sie für ebenso einheitlich, dauernd, identisch, kraftvoll halten wie wir es sind. Die Kategorie der „Dingheit“ ist nichts anderes als die auf die Objekte der Aussenwelt übertragene Urkategorie der Ichheit. „Etwas ist ein Ding“ — damit meinen wir, es hat ein nicht wahrnehmbares, hineingeschautes inneres Verhalten, es ist ein Ich-Analogon. Verändert sich das Objekt jetzt noch so sehr, bleibt nur hierbei eine gewisse Stetigkeit der Veränderungen bestehen, so sind wir überzeugt, dass es doch ein Ding ist und bleibt, weil der transcendente Faktor, der „Träger“ der Zustände des Objektes in sich bestehen bleibt. So deuten wir die Dinge als Substanzen, wir unterscheiden den festen, beharrenden Kern der Objekte von deren wechselnden Zuständen, Accidenzen. Durch Abstraktion entsteht sodann der Begriff des Identischbleiben, Beharrens, kurz des Seins, von dem man verschiedene Grade annimmt bis hinauf zum absolut Seienden, zur Substanz im allgemeinen, die ewig in sich ist und bleibt.

Dieses starre Sein, diese unveränderliche Substanz entsteht wohlgemerkt erst in den Köpfen der Philosophen.[1]) Für das naive Erkennen ist die Substanz das Einzelding selbst, sofern

[1]) Bekanntlich waren es die Eleaten, die den Begriff des starren, unveränderlichen Seins geprägt haben.

es einen transcendenten Faktor enthält, der relativ, im Verhältnis zu den Eigenschaften und zu anderen Dingen permaniert. Absolute materielle Substanzen (Atome u. dgl.) postuliert das Denken, wenn es die Veränderlichkeit und Relativität der Objekte bemerkt und doch von der Seins-Kategorie nicht los kann. Das Denken bedarf eines Substrats der Erscheinungen, ein Hypokeimenon, einen „Träger", ein „Subjekt" der Vorgänge. Ursprünglich ist dieses „Subjekt" wirklich etwas Subjektives, Seelisches, jetzt wird es in der Form des Objekts, materiell (als ausgedehnt, schwer etc.) gedacht. Nun wird der so gebildete Substanzbegriff zurück auf das Subjekt, das Ich übertragen, dieses gilt jetzt auch als eine Substanz gleich der der Dinge. Später wächst die Einsicht darein, dass alles, was wir von den Körpern als Körpern aussagen können, keine Transcendenz haben kann. Der transcendente Faktor wird nun i m m a t e r i e l l gedacht, immer noch aber als Substanz, als einfaches, unveränderliches Seelending, als „Monade", und auch die Seele soll jetzt eine Monade sein, verschieden von den Monaden, welche den Leib zusammensetzen. Endlich erkennt man, dass das Ich zwar eine einheitliche, relativ beharrende, mit sich identisch bleibende Aktion, nicht aber ein absolut einfaches, unveränderliches Sein, keine starre Substanz ist. Auch die materiellen Substanzen werden, in geläuterter Form, wieder zu dem, was sie eigentlich von Anfang waren, r e l a t i v b e h a r r e n d e, in Wahrheit aber zugleich durch und durch d y n a m i s c h e Einheiten. Die Kategorie des W e r d e n s kommt jetzt zu ihrem Rechte, das „Sein" erweist sich nun als einer Natur mit ihm, es ist mehr oder weniger permanierendes Werden, beharrliche Thätigkeit, die sich selbst durch ihr Wirken und im Konflikt mit fremder Thätigkeit als seiend setzt.

Das (psychophysische) Ich ist das Urbild aller Substanz, und als relativ beharrende, sich in allen Aktionen wiederfindende Einheit bleibt es auch auf der höchsten Stufe des philosophischen Denkens eine „Substanz" im Ursinn des Wortes, d. h. eine s i c h i m D a s e i n e r h a l t e n d e A k t i v i t ä t. Die Physik hat es nur mit dem Objektiven zu thun, was die Dinge an sich sind, braucht sie nicht zu bekümmern, denn sie kann diese nur in Symbolen denken, die der Erfahrung entlehnt sind. Sobald die Physik aber den Versuch macht, sich in die allgemeine Weltanschauung einzureihen, sobald es sich darum handelt, das Dasein der Objekte

selbst zu begreifen, den Grund ihrer Unabhängigkeit von unserem Wollen, die Bestimmtheit und Gesetzmässigkeit ihres Auftretens und ihrer Verbindungen in Raum und Zeit zu erfassen, muss die Aussenwelt als ein System von Substanzen, d. h. von Objekten gedacht werden, in welchen überall einfache oder zusammengesetzte, im Konflikt mit anderen sich erhaltende Kräfte, Aktionen sich manifestieren. Erst die Metaphysik führt die „Energien" des Physikers und Chemikers auf wirkliche Centren des Geschehens, auf Subjekte zurück, die dem Subjekt in uns analog zu denken nicht verwehrt werden kann. Im Gegenteil: alles treibt den Philosophen dazu, ein „Innensein", eine Lebendigkeit der Natur anzunehmen, die er als Vorstufe des organischen Lebens und Empfindens, zuletzt des menschlichen Geistes für den Aufbau einer widerspruchslosen und einheitlichen Weltanschauung bedarf.

Nietzsches positive Resultate stimmen, wie man sieht, so ziemlich mit den hier dargelegten Anschauungen überein. Die Kategorie der Dingheit, der Substanz, des Seins muss kritisch verwendet werden; die Starrheit des Seins erweist sich dann als unbegründet, ebenso die Hypothese eines Seelendings. Darum büssen die genannten Kategorien noch nicht ihren Wert als Denkmittel ein. Ohne Subjekte des Geschehens ist für uns ein Denken nicht möglich. Wir selbst wissen uns unmittelbar als solche Subjekte, insofern erfassen wir uns, wie wir wirklich, unabhängig von den Zuthaten der Sinne und der reflektierenden Vernunft sind. Denn „sein, wirklich sein" ist ja im Grunde nichts anderes als den Wert, die Realität eines Subjekts, nicht eines blossen Objekts für das Erkennen haben. Das Subjekt ist das zwar nur in und mit den seelischen und leiblichen Vorgängen Gegebene, aber doch nicht restlos in der Summe der Einzelheiten des Bewusstseins Aufgehende, es ist der ideale und zugleich reale — beides fällt hier zusammen — Punkt, von dem alles individuelle Thun ausgeht und in den es mündet, zu dem es sich zusammenschliesst. Das Subjekt steckt schon im primitivsten Bewusstsein; das Selbstbewusstsein aber ist schon etwas Sekundäres, schon ein Produkt psychischer Entwicklung. Durch das Permanieren der Subjektivität erhält das Ich den Charakter einer relativen Substanz, einer substantiellen „Form". Das Ich ist also substantielles Thätigsein, es verhält sich das Subjekt zu seinen Erlebnissen wie die Substanz zu ihren

Accidentien, denn dieses Verhältnis ist ja schon dem unmittelbar in uns gefundenen nachgebildet.

Die Anwendung der Kategorien Ding — Substanz — Sein bewahrt ihren guten Sinn, verfälscht die Wirklichkeit nicht, macht die Objekte nicht zu Erscheinungen (wie Kant meint), sondern gestaltet sie im Gegenteil zu Zeichen, Manifestationen, Wirkungen transcendenter Faktoren, verleiht den Dingen ein Innen-, ein Eigensein, während die Naturwissenschaft es nur mit den Relationen der Dinge untereinander und zu uns zu thun hat. Die transcendenten Faktoren sind der Grund, warum die Objekte als relative Substanzen sich darstellen müssen, sie sind „Substanzerzeugende Thätigkeiten“ [1]), nicht selbst wieder Dinge, aber doch auch selbst „substantiellen“ Charakters, d. h. Subjekte, konstante Ausgangspunkte von Energien, mit bestimmten, mehr oder minder umfangreichen Wirkungssphären. Wir selbst sind relative „Substanzen“, „von aussen“ als Leib wahrgenommen, „von innen“ als Ich, als relativ permanenter Zusammenhang von Erlebnissen, alle „getragen“ vom Subjekt, d. h. von einem einheitlichen, identischen Thun, das als Urbild aller Substantialität keine Substanz (Qualitätenkomplex transcendenter Faktor), sondern ein solcher Faktor selbst ist.

Die „Aussenwelt“ hat dreifache Bedeutung. Erstens ist sie der Komplex aller Objekte, sofern sie Vorstellungsinhalte sind, aber wegen ihrer Unabhängigkeit vom Willen des erkennenden Subjekts, ihrer relativen Konstanz, des Widerstandes, den wir in ihnen erleiden, vom Subjekt und dessen Gefühlen und Strebungen wohl unterschieden. Achtet man auf die Zugehörigkeit dieser Objekte zur Welt der Erlebnisse des Ichs, auf ihre Abhängigkeit vom Subjekt, kurz auf ihren Charakter als Bewusstseinsinhalt und sieht man davon ab, dass sie uns Dinge darstellen, so bilden diese Objekte, als Vorstellungen, den Gegenstand der Psychologie. Eben dasselbe also, was der naive Verstand als objektiv und physisch betrachtet, zeigt sich von einem andern Standpunkt, dem der innern Erfahrung, als psychisch. Als physische Objekte enthalten die Vorstellungen transcendente Faktoren, die anfangs als Willens-

[1]) Im Sinne Wundt's (System der Philosophie, 2. Aufl., Leipzig 1897). Doch scheint uns diese Thätigkeit, die den Substanzen zugrunde liegt, ganz wohl selbst als etwas „eminenter“ substantielles bezeichnet werden zu dürfen.

kräfte, später als Kräfte schlechthin gedacht werden. Zweitens ist die Aussenwelt die Welt des Physikers, ein System von Kräften oder von Energien, die erst als transcendent gelten, in Wahrheit aber doch nach Analogie des objektiv Gegebenen, des Immanenten gedacht werden. Es sind jetzt die Dinge Komplexe transcendenter Faktoren, die aber nicht in ihrem An sich-Sein, sondern in ihren Beziehungen zu einander, als Energien, Leistungen und Leistungsmöglichkeiten, gedacht werden. Die Objekte des naiven Erkennens sind dem individuell subjektiven Bewusstsein immanent, die Dinge des Physikers sind relativ, für das Individuum jeweilig transcendent, aber für das allgemeine, wissenschaftliche Bewusstsein immanent, Symbole der transcendenten Faktoren, aber nicht diese selbst.[1]) Drittens ist die Aussenwelt, vom Standpunkt des Philosophen, das System transcendenter Faktoren in ihrem Fürsich-sein, transcendent in Beziehung zu aller objektiven Erfahrung. Eine unmittelbare Erkenntnis dieser Faktoren ist nur bei uns selbst, durch innere Erfahrung, möglich; bei fremden Objekten nur auf dem Wege der Analogie, der Deutung, also mehr oder weniger hypothetisch und unbestimmt. Mit dieser Einschränkung ist immerhin zuzugeben, dass eine indirekte Erkenntnis des An-sich der Dinge möglich ist. Im Gegensatz zur naiv- und wissenschaftlich-empirischen (begrifflich, mathematisch, logisch verarbeiteten) Welt der Objekte ist die „metaphysische“ Welt eine Welt der Subjekte. Etwas absolut Transcendentes, was auch noch hinter dem Subjekt liegt, anzunehmen, dazu haben wir keine Veranlassung, mit einem solchen Transcendenten könnten wir zudem nicht das Geringste anfangen. Was nicht schliesslich in äusserer oder in innerer Erfahrung und in denkender Fortführung derselben wurzelt, das kann für uns nicht mehr sein als ein leeres Wort.

Erst dadurch, dass wir den fremden Objekten ein Innensein zuschreiben, machen wir aus ihnen wirklich von uns unabhängige, an sich existierende Wesen. Denn alles, was uns die äussere Erfahrung über die Objekte lehren kann, lässt sich als subjektiv mitbedingt darstellen, ist erkenntnis-immanent. Gerade das aber, was sich an den Dingen nicht erfahren lässt, von dem man jedoch glaubt, es bestehe in ihnen, macht ihre transcendente, absolute Existenz aus. Die „Ichheit“, das Innensein, ist für das Ich allein

[1]) Dies darf die „energetische“ Weltanschauung nicht vergessen.

erfassbar, für jeden Fremden bleibt sie transcendent. Ein fremdes Ich als Inhalt meines Bewusstseins, als mir immanent, ist geradezu ein Widerspruch. Sobald ein fremdes Innensein mein Bewusstseinsinhalt wäre, wäre es damit sofort mein Bewusstseinsinhalt, kein von meinem Ich zu unterscheidendes Subjekt. Ferner erlebt das fremde Ich Unzähliges — durch Mitteilung erfahre ich es — von dem sich in meinem Bewusstsein nicht das Geringste vorfindet. Damit ist erwiesen, dass das fremde Innensein thatsächlich mein Bewusstseinsinhalt nicht ist.[1]) Dass durch die Annahme fremder Ichs und der Gewissheit des eigenen der Glaube an die Realität der Aussenwelt gestützt wird, bemerkt auch Nietzsche. „Für einen einzigen Menschen wäre die Realität der Welt ohne Wahrscheinlichkeit, aber für zwei Menschen wird sie wahrscheinlich. Der andere Mensch ist nämlich eine Einbildung von uns, ganz unser ‚Wille', unsere ‚Vorstellung': und wir sind wieder dasselbe in ihm. Aber weil wir wissen, dass er sich über uns täuschen muss, und dass wir eine Realität sind trotz dem Phantome, das er von uns im Kopfe trägt, schliessen wir, dass auch er eine Realität ist trotz unserer Einbildung über ihn: kurz dass es Realitäten ausser uns giebt." [2])

Wenn Nietzsche behauptet, der Begriff „Subjekt" sei fingiert [3]), so hat er Recht, wenn er damit meint, dass es eine Seele, ein Subjekt nicht giebt, das ausser dem Innensein, der Ichheit, noch existiert. Ein solches „Subjekt an sich" kann höchstens in der begrifflichen Abstraktion einen Sinn haben, es ist das dem Psychischen immanente Subjektmoment für sich gedacht. Aber der Begriff Subjekt, als konkretes Ichbewusstsein, ist keineswegs eine Fiktion, sondern das Sicherste was es geben kann. Es ist in jedem Erlebnis, das uns widerfährt, als untrennbares Moment enthalten, eine Bedingung alles Erlebens. Das Erleben weiss sich selbst als Subjekt, es ist ein sich auf sich selbst immer wieder beziehendes Thun. Der „Thäter" ist keine Substanz ausserhalb des psychischen Geschehens, darin hat Nietzsche recht, aber er ist doch ein wirklicher, erfahrbarer Faktor. Das Ich ist zwar nichts Einfaches, aber doch eine

[1]) Vgl. W. Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, Wien 1890.
[2]) WW. XI, 6, 231.
[3]) WW. XV, 277, 280.

Einheit schaffende Thätigkeit, damit aber selbst Einheit. Diese Einheit mag sich in eine „tausendfache Komplexität“ [1]) gliedern, das hindert nicht, dass durch die Stetigkeit des Zusammenhanges der psychischen Mannigfaltigkeit die Einheit des Subjekts sich beständig schaffen und erhalten kann. Das Ich weiss sich als eine Einheit und ist es damit auch, denn im Ich sind Bewusstsein und Sein identisch. Es ist also cum grano salis aufzunehmen, wenn Nietzsche behauptet, wir seien jetzt „reichlich davon überzeugt, dass unsere Konzeption des Ich-Begriffs nichts für eine reale Einheit verbürgt“.[2])

Den Begriff des „Ding an sich“ bekämpft Nietzsche energisch. Entstanden sei der Begriff „Ding“ durch Uebertragung des Glaubens an das Subjekt, das Ich, auf die Aussenwelt. Da aber das Subjekt eine Fiktion ist, kann es auch kein Ding an sich, d. h. ein „Subjekt an sich“ geben.[3]) Darauf ist zu bemerken, dass allerdings ein „Subjekt an sich“ eine grundlose, unnötige Annahme ist, dass aber das empirische Subjekt (Ich) selbst, als Innensein, lebendiges Thun, Wollen, schon ein „An sich“, eine Realität ist, die für jedes fremde Wesen transcendent, unerfassbar, und die zugleich von jedem fremden Subjekt unabhängig ist. Dieses An sich ist allerdings kein absolutes „An sich“ im Sinne Kants, und nur dessen Lehre wird von Nietzsches Angriffen getroffen. Das An sich, von dem wir sprechen, ist zugleich ein „Für sich“ [4]), Bewusst-sein im aktiven Sinne. Nichts hindert anzunehmen, dass wir nicht das einzige An sich, sondern entweder ein Teil des unendlichen An sich, des Weltsubjekts, alleinen Ichs sind (Monismus) oder dass wir mit einer abgestuften Reihe von Einzelsubjekten (die aber nur als lebendiges Thun, nicht als starre Substanzen bestehen) zusammen das Universum bilden (Pluralismus). Es giebt also nur

---

[1]) WW. XV, 263.

[2]) WW. XV, 297. Er stimmt bezüglich des Ich- und Subjektsbegriffes mit Hume (Treatise IV, sct. 6), J. St. Mill und anderen Vertretern der psychologischen Aktualitätstheorie (vgl. Spinoza, Ethik II, prop. XV) überein. Zu diesen gehören auch Fichte, Hegel, Schopenhauer, v. Hartmann, Wundt, Fechner, Paulsen, Riehl, Jodl, Spencer, Höffding, Mach, Jerusalem, R. Wahle u. A.

[3]) WW. XV, 280.

[4]) Und doch nicht Erscheinung, wie Kant meint, denn das Subjekt weiss um sich ohne „inneren Sinn“, der es verfälscht; es erfasst sich ganz unmittelbar wie es ist, und ist so, wie es sich erfasst.

eine Welt von Dingen, aber diese sind, „von aussen“, d. h. durch äussere Erfahrung betrachtet, Körper mit materiellen Wirkungen, „von innen“ gesehen, für sich selbst aber lebendige Kräfte, Subjekte niedrigster (einfachster) und höherer (zusammengesetzter) Art. Was Nietzsche an dem Begriff „Ding an sich“ aussetzt, gilt nur von der Annahme eines völlig unbekannten, unveränderlichen, absolut (metaphysisch) transcendenten Sein, das für die Erkenntnis weder im Sinne der Einzelwissenschaft noch in dem der Metaphysik in Betracht kommt.[1]) Nur giebt es nicht bloss die Realität der Dinge als Objekte, als Inhalte des Erkennens, sondern auch eine subjektive, eigene Wirklichkeit der Dinge.[2]) Die objektive Realität ist weit entfernt davon Schein zu sein, sie hat den Charakter objektiver Erscheinung, einer Aeusserung der Thätigkeit der Dinge selbst, ihrer transcendenten Faktoren. Nur insofern das Innensein der Dinge vom Erkennen anderer völlig unabhängig ist, kann die „subjektive“, transcendente Realität im Gegensatze zur objektiv-phänomenalen als „absolute“ Realität bezeichnet werden. Eine andere Art Realität als die des Für sich- und Für andere-Seins ist allerdings „völlig unnachweisbar“; die Kennzeichen, die man dem „wahren Sein“ der Dinge gegeben hat, sind die „Kennzeichen des Nicht-Seins“. Sicherlich entspringt der Glaube an eine solche Seins-Welt dem Verlangen nach Ruhe.[3]) Die „wahre“ Welt im absolut transcendenten Sinne ist in der That eine „überflüssig gewordene Idee“.[4]) Mit der „wahren“ ist auch die „scheinbare“ Welt abgeschafft[5]), d. h. die empirische Welt subjektiv-transcendenter Faktoren nebst deren Beziehungen zu einander, die sich dem Erkennen als Welt von Objekten und objektiven Phänomenen manifestieren, gewinnt dadurch an Realität, an Wert. Die Welt ist jetzt zu einer (sich selbst) erscheinenden Wirklichkeit und zu einer wirklichen Erscheinung, d. h. zu einer einzigen Realität, die von zwei Gesichtspunkten betrachtet werden kann, geworden. Die Natur oder die materielle Welt bedeutet uns die Objektivation einer an sich geistigen, in lebendiger Entwicklung begriffenen Welt.

[1]) WW. III, 1, 9, S. 27; III, 1, 10, S. 28; III, 1, 16, S. 35 f.

[2]) Nietzsche selbst nimmt ja in dem „Willen zur Macht“ ein „Innensein“, eine Art „intelligiblen Charakter“ der Dinge an.

[3]) WW. VIII, 2, 5, S. 80.

[4]) WW. VIII, 2, S. 83.

[5]) WW. VIII, 2, S. 83.

2. Kausalität.

Die Kategorie der Kausalität, des Wirkens eines Dinges auf andere, entspringt nach Nietzsche dem Grundirrtum, dass unser Ich in seinem Willen eine „Ursache“ sei. Wir meinen uns selbst als Thäter, als Ursache von Vorgängen zu erfahren, „auf der That zu ertappen“. [1]) Die einzige Kausalität, die uns bewusst ist, ist die zwischen Wollen und Thun gesetzte, „diese übertragen wir auf alle Dinge und denken uns das Verhältnis von zwei immer beisammen befindlichen Veränderungen“. „Die Absicht oder das Wollen ergiebt die Nomina, das Thun die Verba.“ [2]) Aber eine wirkliche Erfahrung von einer Ursache besitzen wir nicht, sondern nur die subjektive Ueberzeugung, dass wir Ursache sind, dass wir unseren Arm bewegen u. dergl. Dies ist Selbsttäuschung. „Wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache missverstanden, oder den Willen, das und das zu thun, weil auf ihn die Aktion folgt, als Ursache verstanden.“ [3]) „Psychologisch nachgerechnet, so ist der Begriff ‚Ursache‘ unser Machtgefühl vom sogenannten Wollen, — unser Begriff ‚Wirkung‘ der Aberglaube, dass dies Machtgefühl die Macht selbst sei, welche bewegt.“ Wir projizieren einen Bewusstseinszustand, der ein Geschehen in uns begleitet, schon eine Wirkung desselben ist, als zureichenden Grund des Geschehens. [4]) Alle „geistige Ursächlichkeit“ ist aber eine Fiktion. [5]) Nicht wir sind thätig, kausal, sondern in uns erfolgt kausales Geschehen, das wir auf einen Thäter, auf ein Seiendes beziehen, weil uns der Glaube an wirkende Substanzen biologisch notwendig ist. „Die ‚innere Welt‘ ist voller Trugbilder und Irrlichter: der Wille ist eins von ihnen. Der Wille bewegt nichts mehr, erklärt folglich auch nichts mehr, — er begleitet bloss

---

[1]) WW. VIII 2, S. 93.

[2]) WW. X, S. 192 f. „Einen Reiz als Thätigkeit zu empfinden, etwas Passives aktiv zu empfinden, ist die erste Kausalitätsempfindung. Der innere Zusammenhang von Sinnes-Reiz und -Thätigkeit übertragen auf alle Dinge ist Kausalität. An unseren Sinnesfunktionen denken wir uns die Welt, das heisst: wir setzen überall eine Kausalität voraus, weil wir selbst solche Veränderungen fortwährend erleben“ (WW. X, S. 193).

[3]) WW. XV, 298.

[4]) WW. XV, 296.

[5]) WW. XV, Anhang III, 7, S. 513.

Vorgänge, er kann auch fehlen. Das sogenannte ‚Motiv': ein anderer Irrtum. Bloss ein Oberflächenphänomen des Bewusstseins, ein Nebenher der That . . ."[1]) Das „Ich" ist eine Fabel, es giebt keine geistigen „Ursachen", aber auch keine körperlichen, denn das „Ding" ist nur ein Reflex vom Glauben ans Ich als Ursache.[2]) Das Ich ist in Wahrheit nicht die Stellung eines Wesens zu mehreren, sondern „das ego ist eine Mehrheit von personenartigen Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrund steht als ego und nach den anderen wie ein Subjekt nach einer einflussreichen und bestimmenden Aussenwelt hinsieht. Der Subjektpunkt springt herum . . . Das Nächste heisst ‚ich', mehr als das Entferntere, und gewöhnt an die ungenaue Bezeichnung ‚ich und alles andere (tu)' machen wir instinktiv das Ueberwiegende momentan zum ganzen ego . . ."[3]) Den Willen als ursächliche Einheit anzugeben, geht nicht an. Er ist etwas Kompliziertes, nur als Wort eine Einheit, denn „in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem ‚weg' und ‚hin' selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl".[4])

Nietzsche folgert aus diesen Voraussetzungen, der Begriff „Ursache" habe etwas Fetischistisches an sich. Daher soll man Ursache und Wirkung nicht verdinglichen, sondern als reine Begriffe, d. h. als „konventionelle Fiktionen" zum Zweck der Bezeichnung und Verständigung brauchen. Im „An sich" aber „giebt es nichts von ‚Kausalverbänden', von ‚Notwendigkeit', von ‚psychologischer Unfreiheit', da folgt nicht ‚die Wirkung auf die Ursache', da regiert kein ‚Gesetz'. Wir sind es, die allein die Ursachen, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck, erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ‚an sich' in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch".[5]) „An sich" ist die Welt ein Chaos von Vor-

---

[1]) WW. VIII 2, S. 94.

[2]) WW. VIII 2, S. 94 f.

[3]) WW. XI, 6, 157.

[4]) WW. VII, I, 10.

[5]) WW. VII, 1, 21, Eine ganz ähnliche Auffassung der Kausalität findet sich ausser bei Hume besonders bei J. St. Mill (Logik dtsch. von Schiel. I. S. 386, 415; Examination, p. 578), Avenarius, E. Mach (Die Mechanik . . . 1883. S. 455; Populärwiss. Vorles. 1896 S. 215, 269).

gängen, ein kontinuierlicher Fluss des Geschehens, in welchen nur wir Gesetze, Ursachen, Wirkung, Substanzen hineinsehen. Es giebt keine Zweiheit von Ursache und Wirkung, das sind von uns isolierte, fixierte Teile des Weltgeschehens. — [1])

Die mechanistische Weltanschauung zeigt uns nur Folgen, noch dazu im Bilde, denn „Bewegung“ ist schon Vorstellung. Alle Voraussetzungen des Mechanismus: Stoff, Atom, Druck und Stoss, Schwere sind nicht „Thatsachen an sich“, sondern Interpretationen mit Hülfe psychischer Fiktionen.[2]) Die „Dinge“ betragen sich nicht regelmässig, es giebt keine Dinge und keinen Zwang, keine „Notwendigkeit“. „Bewegung“ ist schon ein Bild des Wirkens; dass „etwas“ bewegt wird, ist eine Gewohnheit, zu der uns Sinne und Sprache verleiten. „Die Mechanik als eine Lehre der Bewegung ist bereits eine Uebersetzung in die Sinnensprache des Menschen.“ [3]) Die Mechanik hat ausser diesem „Sinnen-Vorurteil“ auch noch das „psychologische Vorurteil“ der Annahme des Atoms (= Reflex der vermeintlichen Ich-Einheit) zu ihrer Voraussetzung. „Die mechanistische Welt ist so imaginiert, wie das Auge und das Getast sich allein eine Welt vorstellen (als‚bewegt‘), — so, dass sie berechnet werden kann, — dass ursächliche Einheiten fingiert sind, ‚Dinge‘ (Atome), deren Wirkung konstant bleibt...“ Die Mechanik „formuliert Folgeerscheinungen, noch dazu semiotisch, in sinnlichen und psychologischen Ausdrucksmitteln: sie berührt die ursächliche Kraft nicht“. [4])

Die Dinge (Atome) wirken nichts, weil sie gar nicht da sind. Aus einer notwendigen Reihenfolge von Zuständen folgt nicht deren Kausalverhältnis, die Kausalität-Interpretation ist eine Täuschung. Ein „Ding“ ist nichts als die Summe seiner Wirkungen, synthetisch gebunden durch einen Begriff, durch ein Bild. In der That hat die Wissenschaft den Begriff Kausalität seines Inhalts entleert und ihn nur zu einer Gleichnisformel übrig behal-

---

[1]) WW. V, 109.

[2]) WW. XV, 296.

[3]) WW. XV, 297. Wir nehmen keine „Bewegung“ wahr, sondern nur mehrere gleiche Dinge in einer gedachten Linie. Aus einzelnen Empfindungen bauen wir einen dauernden „Körper“ auf (WW. XI, 243 f.).

[4]) WW. XV, 297. Die wahre Kraft ist der Wille zur Macht, der in allem thätig ist. Die Naturwissenschaft betrachtet schon die Resultate der Kräfte, nicht diese selbst (WW. XV, 302).

ten, „bei der im Grunde gleichgültig geworden ist, auf welcher Seite Ursache oder Wirkung. Es wird behauptet, dass in zwei Komplex-Zuständen (Kraftkonstellationen) die Quanten Kraft gleich bleiben.“ Nicht in der Regel, Notwendigkeit, Gesetzmässigkeit liegt die Berechenbarkeit eines Geschehens, sondern in der „Wiederkehr identischer Fälle“. [1])

Der angebliche Kausalitäts-Trieb ist nur „die Furcht vor dem Ungewohnten und der Versuch, in ihm etwas Bekanntes zu entdecken; ein Suchen nicht nach Ursachen, sondern nach Bekanntem“. [2])

Knüpfen wir in der Kritik der Lehre Nietzsches vom Ursprung und der Bedeutung des Kausalitätsbegriffes an den letzten Satz an. Es ist ganz richtig, dass das Suchen nach Ursachen auf primitiver Stufe des Lebens hauptsächlich durch starke Affekte, insbesondere durch Furcht, zuweilen auch durch Neugier veranlasst wird. Der Kausalitätstrieb, der schon früh beim Kinde auftritt, sich zuerst in dem sichtlichen Suchen nach der Veranlassung eines das Kind interessierenden Vorganges, einer Veränderung, später in dem unablässigen Fragen nach dem „Warum“ der Vorgänge äussert, ist sicherlich ein biologischer, Leben-erhaltender Faktor von höchster Bedeutung. Er ist geradezu die Grundlage alles Kennens und Erkennens, alles Forschens, aller Wissenschaft, aber auch des Mythus, der Religion, der Philosophie. Solche Gesellschaften, solche Individuen, bei denen der Trieb, kausal zu fragen entwickelter ist als bei anderen, haben ceteris paribus einen grossen Vorsprung im Kampfe ums Dasein. Durch Vererbung, Uebung u. s. w. kann der Kausalitätstrieb nach und nach so erstarken, dass dann in einzelnen Individuen, Familien, Völkern der Drang nach Erforschung der Ursächlichkeit des Geschehens zu einer Blüte der Wissenschaft, der Philosophie, der Technik . . . führt.

---

[1]) WW. 298. Vgl. dazu die Schriften von E. Mach und W. Ostwald.

[2]) WW. XV, 298. — Der Gedanke, dass wir selbst erst die „Gesetze“ in die Natur hineinlegen, stammt bekanntlich von Kant, der in den Skeptikern und Idealisten verschiedener Zeit seine Vorgänger hat. Nietzsche bemerkt denn auch: „Wenn Kant sagt, ‚der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor‘, so ist dies in Hinsicht auf den Begriff der Natur völlig wahr, welchen wir genötigt sind, mit ihr zu verbinden, welcher aber die Aufsummierung einer Menge von Irrtümern des Verstandes ist“ (WW. III 1², 19, S. 40 f.).

Wird aber auch der Kausalitäts-Trieb anfangs durch ein rein praktisches Interesse hauptsächlich ausgelöst, so fehlt ihm doch das Theoretische auch schon ursprünglich keineswegs. In unwillkürlicher, triebartiger Weise sucht der primitive Geist zu einer ihm für sich allein unbegreiflichen Veränderung irgend einen Faktor. Durch das Finden oder Setzen eines solchen erfolgt eine Beruhigung, der Geist ist orientiert, das Ich hat einen Zusammenhang hergestellt, den es, wenn es einmal auf ein Geschehen aufmerksam geworden ist, braucht. Nur ist der Kausalitätstrieb des primitiven Menschen äusserst bald befriedigt, und dies führt leicht zu der irrtümlichen Annahme, als habe der Naturmensch noch keine Kausalitätskategorie. Gewiss hat er noch nicht den geringsten Begriff von Ursächlichkeit, aber implicite, in und mit seinem Denken kann er nicht anders, weil er eben ein Ich ist, als die Vorgänge der Aussenwelt kausal zu deuten. In dem Kausalbegriffe liegen, wie in allen Kategorien, zwei Bestandteile: ein empirischer und ein apriorischer. Das empirische Element, das „Fundament“ des Kausalbegriffs, der Anlass, die Materie zur Anwendung der Kategorie, ist das Verhalten der Objekte selbst, d. h. die Thatsache, dass da, wo eben Ruhe bestand, jetzt Veränderung eintritt. Nun ist das Ich solange „ruhig“, als nicht ein Motiv auftritt, das es zur Thätigkeit veranlasst oder nötigt. Ich habe Lust mich zu bewegen, will mich bewegen — mein Leib bewegt sich. Ich will denken — meine Gedanken fügen sich zusammen. Ich will etwas in meiner Umgebung verändern — das Ding draussen wird anders. Ich bin nun so geartet, dass keine meiner Handlungen isoliert auftritt, jede hat ein Motiv, einen Grund, sie hängt mit anderen Handlungen, Zuständen zusammen. Das Urbild aller Wirksamkeit, Kausalität, des Ursache-seins liegt in unserem Ich,[1]) zu dessen Natur es gehört, einen Zusammenhang dar- und herzustellen, in welchem ein Glied unmittelbar sich als Abfolge eines anderen ankündigt. Die Motivation unseres (physischen und psychischen) Thuns giebt das Muster aller Kausalität ab. So hat die Kategorie der Kausalität wie die der Substanz in der inneren Erfahrung ihre Quelle, ist aber im Verhältnis zur äusseren a priori, da sie nicht aus dieser ihren Inhalt gewinnt und ferner, weil wir lange vor aller Induktion und

---

[1]) Wie auch Jodl bemerkt.

Ratiocination, mit subjektiver Gewissheit und Notwendigkeit die Kategorie anwenden. Aber die Kausalität ist nicht rein subjektiv, sondern sie ist objektiv bedingt, hat in der äusseren Erfahrung ihre Grundlage, die Stütze ihrer Anwendung. Denn wir sprechen in der Aussenwelt von Kausalität, von Ursache und Wirkung nur, weil wir unsere „innere“ Wirksamkeit und das Verhältnis von Motiv und Handlung, von Grund und Folge auf die Vorgänge der Aussenwelt übertragen haben, ohne dessen mehr eingedenk zu sein. Aber diese Projektion, Introjektion unseres Ich-Verhaltens ist nicht willkürlich, nicht grundlos, sie beruht darauf, dass das empirisch erfassbare, „äussere“ Verhalten der Dinge dem an unserem leiblichen Ich wahrgenommenen sichtlich gleicht oder ähnelt. [1])

Die äussere Erfahrung zeigt uns rein als solche nur eine Abfolge von Vorgängen. Nirgends kann sie uns „Thäter“, „Ursachen“ vorführen. Erst dadurch, dass wir in das Ding eine Kraft, ein Vermögen zur Ursächlichkeit legen, machen wir es zu einer wahren Substanz, zu einem wirkenden, wirkungsfähigen Wesen. Der primitive Mensch, das vorwissenschaftliche Bewusstsein sind aber deshalb so schnell mit ihrem Forschen nach Ursachen fertig, weil sie jedes auffallende Geschehen sofort auf den Willen, auf die Kraft eines Dinges zurückführen, höchstens dass noch einige wenige andere Dinge als an der Wirkung mitbeteiligt herangezogen werden. Das empirische Element der Kausalitäts-Kategorie kommt hierbei noch nicht zu Ehren. Dafür der transcendente Faktor, der mit der kausalen Interpretation der Objekte in diese gesetzt wird; denn dass das Objekt wirkt, wirken kann, das liegt daran, weil es in sich etwas besitzt, was nicht erfahren, was transcendent, aber doch unserem Wollen, unserem Ich analog ist. Die Neugierde des Naturmenschen ist also bald befriedigt, denn da ihm das Ding, an dem eine Veränderung auftritt, eine Art Ich dünkt, so schreibt er dessen Willkür die Wirkung zu oder er nimmt irgend ein anderes, mehr oder weniger willkürliches Ding in Verdacht, der Thäter zu sein.

Der Fortschritt in der Anwendung des Kausalbegriffes liegt

---

[1]) Vgl. mein „Bewusstsein der Aussenwelt“. Den Ursprung der Kausalitätskategorie betonen Bonnet, Tetens, Maine de Biran, Jacobi, Beneke, H. Ritter, Waitz, Duboc, A. Riehl, W. Jerusalem, G. Simmel u. A.

nun darin, dass man immer genauer, durch Induktion, Experiment, Schlussfolgerung, nicht nur irgendwelche Ursachen, sondern ganz bestimmte Ursachen sucht, solche, aus welchen sich das Auftreten einer Veränderung im Sinne und in der Richtung dieser Veränderung erklären lässt. Statt die Veränderung an einem Dinge auf ein anderes Ding zurückzuführen, sie aus unbekannten Kräften abzuleiten, achtet man auf die Veränderungen dieses zweiten Dinges, d. h. man löst die Dinge in eine Summe von Wirkungen, Ereignissen auf, und sucht nun zu bestimmen, in welchem Ereignisse a an dem Dinge A das Ereignis b an dem Dinge B begründet ist. Jetzt wird nun zwischen Ursache und Bedingung unterschieden, letztere besteht in den pernamenten Objekten, Substanzen, Faktoren, erstere nur in deren Leistungen, sofern sie objektiv konstatierbar sind. So kommt eine gewisse Geschlossenheit des Kausalzusammenhanges zustande, Bewegung, Energie wird wieder mit Bewegung, Energie verknüpft (mechanische, energetische Naturbetrachtung). Zugleich sieht man ein, dass „Ursache“ nur in dem Sinne nächster Ursache, d. h. desjenigen Quantum und Quale von Geschehens, aus dem sich die Wirkung direkt berechnen lässt, zu nehmen ist, dass diese „Ursache“ selbst wieder, in anderer Beziehung, „Wirkung“ (resp. ein Komplex von Wirkungen) ist.

Nietzsche macht darüber treffende Bemerkungen, die er nur, wie dies seine Art ist, oft so formuliert, dass der Subjektivismus übertrieben wird. Alle seine Angriffe richten sich im Grunde gegen einen methodisch schon überwundenen Standpunkt. Die heutige Wissenschaft betrachtet „Ursache“ und „Wirkung“ nur als Namen für Teilstücke des Geschehens, nicht als absolute Wesenheiten. Ja es wird sogar die Behauptung aufgestellt, der Begriff „Ursache“, „Wirken“ enthalte etwas Fetischistisches und er müsse daher „eliminiert“ werden. Statt Ursächlichkeit wählt man lieber den Ausdruck „Abhängigkeit“, ein Vorgang ist nun nicht mehr durch einen andern „bewirkt“, sondern er ist nur eine „Abhängige“, eine „Funktion“ des anderen Vorgangs, Zustands. Statt an Verursachtsein glaubt man jetzt nur an regelmässige, gesetzmässige, d. h. durch sorgfältige Beobachtung, Analyse, Induktion gefundene Zusammengehörigkeit, Abfolge, Regelmässigkeit, Konstanz der räumlich-zeitlichen Verbindung. Dadurch hat man sich dem Standpunkt Humes und der übrigen Positivisten sehr genähert, man geht nun nicht mehr

über die thatsächliche Erfahrung hinaus, hält diese frei von allen „metaphysischen" Zuthaten. [1])

Zu gleicher Zeit schreitet man in der Analyse des Ichs fort. Es zeigt sich auch hier an Stelle einer vermeintlichen Einfachheit Kompliziertheit des Geschehens, statt beharrlichen Seins beständige Thätigkeit. Mit der psychischen Kausalität ist es nicht anders: statt als Ursache einer Handlung das „Ich", „den Willen" in Bausch und Bogen (oder als Substanz unbekannter Art) zu betrachten, sucht und findet man durch Analyse immer mehr Teilursachen des psychischen Geschehens. An Stelle des einfachen „Willen" tritt ein Komplex von Strebungen, zu denen unabtrennbar Gefühle und Empfindungen (bezw. Vorstellungen) gehören, aber a posteriori kann man doch von einer Willenshandlung sprechen, da erst durch das Element des Strebens das Dynamische, die Thätigkeit zum Abschluss kommt. Die Handlung ist nicht etwa vom Willen verschieden, sondern in jeder Handlung des Ichs steckt schon, als Moment, eine Abfolge von Gefühlen und Strebungen, deren gesamter Zusammenhang (nebst dazu tretenden Empfindungen) eben das ergiebt, was eine Trieb- oder Willenshandlung genannt wird. So wie das Ich in seinem Bewusstsein gegeben ist, nicht ausserhalb desselben als Substanz existiert, so ist auch der „Wille" (im Grunde mit der Ich-Thätigkeit identisch) kein unbewusster, transcendentaler Faktor im Bewusstsein, sondern als Streben ist er der Willenshandlung immanent, als Willensthätigkeit ist er diese Handlung selbst. Das wirkliche psychische Geschehen ist eine Einheit, die sich erst für die Analyse (für die zerlegende Apperzeption) in Empfindung, Gefühl, Streben zerlegt, die aber als Ganzes „Willensvorgang" ist, weil das voluntarische Moment es erst zu einer Thätigkeit, einem wirkungsvollen Geschehen macht. Der „Wille" ist nicht ein Aggregat von Empfindungen und Gefühlen, sondern der vollständige psychische Vorgang ist Willensvorgang, er ist insofern das Primäre, enthält schon als Momente Empfindung und Gefühl. Oder: Empfindung, Gefühl, Streben sind Abstraktionsprodukte, das konkrete, wirkliche Geschehen ist „Bewusstseinsvorgang", an und in welchem die Aufmerksamkeit bald diesen bald jenen Faktor mehr herausheben muss oder kann.

„Das Bewusstsein" und „der Wille" als abstrakte Gebilde, als

---

[1]) Vgl. E. Mach, Populärwiss. Vorlesungen S. 215, 269.

hypostasierte Vorgänge wirken nichts, sind vielmehr, wie Nietzsche richtig sagt, selbst schon Wirkungen. „Das Bewusstsein" ist die Summe, die Einheit, der Zusammenhang aller momentanen und potentiellen psychischen Vorgänge und Zustände, „der Wille" des Menschen nichts als die Totalität seiner einzelnen Willensvorgänge. Gleichwohl hat es seine Berechtigung, von psychischer Kausalität zu reden; nur ist die psychische „Ursache" nicht, wie man früher meinte, eine Ursache, sondern lässt sich in einen grossen, nicht bis zum Ende verfolgbaren Zusammenhang von Vorgängen zerlegen. Ein Komplex dieser aber weiss sich in seinem stetigen Zusammenhang und der daraus entspringenden Einheit und Identität des Handelns als ein Ich und als die direkte Quelle vieler Handlungen, es kennt sich, im Gegensatze zu erlittenen Einwirkungen, als Kraft, Agens, und es ist wirklich ein dynamischer Faktor, auch wenn die Reflexion die Ueberzeugung gewinnt, dass das Ich in seinem Thun sowohl durch die Aussenwelt in verschiedenem Grade bestimmt als auch durch die Handlungen der Vorfahren, schliesslich durch die ewige Gesetzmässigkeit des Alls bedingt ist. Empirisch ist der Mensch durch sein Wollen doch „frei", d. h. er vermag dem äusseren und inneren Zwang Widerstand zu leisten, er kann „wählen", abwarten, hemmen, überlegen, entscheiden. Die psychische Kausalität, die ja die Quelle der Kausalitäts-Kategorie ist, beruht also nicht auf einer Fiktion, sie ist wohl kritisch von allem Fetischismus und von den Irrtümern der Vermögens-Psychologie zu reinigen, behält aber dann um so mehr ihre Gültigkeit, je weiter die Einsicht dringt, dass die Kette des physischen Geschehens eine geschlossene ist, sein muss, weil nur so ein stetiger Kausalnexus erreicht werden kann, innerhalb dessen Berechnung möglich ist. Das empirisch erhärtete Gesetz der „Konstanz der Energie" (das übrigens auch schon früher ein Postulat des Denkens war) verlangt, dass physische Energie aus physischer Energie abzuleiten ist, denn wenn eine Energie sich in eine andere restlos verwandelt, so muss die zureichende Ursache einer physischen Veränderung wieder in einem physischen Vorgang gesucht werden. Daher kann eine „Wechselwirkung" zwischen Psychischem und Physischem nicht angenommen werden, sondern als methodisches, heuristisches Prinzip muss, empirisch, ein „psychophysischer Parallelismus" gelten, d. h. ein Nebeneinandergehen physischer und psychischer Kausalität. Mit jedem

psychischen muss ein physischer Vorgang verbunden gedacht werden und umgekehrt, der Reihe der physischen Kausalverbindungen entspricht ein psychischer Kausalzusammenhang. In jeder Reihe walten bestimmte Gesetze, aber es handelt sich in Wahrheit um eine und dieselbe Wirklichkeit, die einmal vom Standpunkte der äusseren Erfahrung als physisch, von dem der inneren Erfahrung aber als psychisch betrachtet und denkend behandelt wird. In den Assoziationen, Assimilationen, Verschmelzungen, apperzeptiven Synthesen der Empfindungen und Vorstellungen bekundet sich jeder unbefangenen Analyse eine eigenartige Wirksamkeit, die rein physisch nicht interpretiert werden kann, für die es auf dem Gebiete des Körperlichen kein Analogon giebt; nur ein räumlich-zeitliches Zusammen von Gehirnprozessen ist es, was da den psychischen Verbindungen entspricht.[1])

Wir können die Bestrebungen der modernen Physik und die mit ihnen übereinstimmende scharfe Kritik des Kausalitätsbegriffs seitens Nietzsches gutheissen, ohne den Wert der Kausalitäts-Kategorie in Frage zu stellen. Innerhalb der Naturwissenschaft mag man mit blossen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen Komplexen von Vorgängen auskommen. Wollen wir aber eine allgemeine, begreifliche Weltordnung, so können wir nicht umhin, die transcendenten Faktoren, die durch die Kausalitäts-Kategorie schon auf primitivster Erkenntnisstufe in die Dinge hineingelegt werden, aufrechtzuerhalten. Das „An sich" der Dinge gilt uns, in kritischer Weiterführung des „animistischen" Gedankens als ein dem unsrigen analoges Innensein, als Ichheit, Subjektivität. Wir können uns die Welt als einen Zusammenhang von Willensfunktionen denken, in welchem jedes Geschehen durch die Summe der übrigen Vorgänge, zunächst aber durch das Thun der Umgebung, bestimmt und bedingt ist. Jeder transcendente Faktor „nötigt" durch sein Thun andere zu bestimmtem Handeln, so dass alles Geschehen im „Transcendenten" aus einer Totalität von Reaktionen, von „Ausgleichungen" einer durch andere Faktoren erlittenen Veränderung besteht. Die Objekte der Aussenwelt verändern sich in einer von bestimmten anderen Ob-

---

[1]) Vgl. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychol. II³, S. 549. Grundriss der Psychol. S. 373. Philos. Stud. X, S. 41 f. A. Riehl, Der philos. Kritizismus II, 2, S. 178, 196, 37. Jodl, Lehrbuch der Psychol. S. 57. Höffding, Psychol.², C. 2, § 8, Paulsen, Einleit. in die Philos. S. 96.

jekten „abhängigen“ Weise, weil die transcendenten Faktoren, die das eine Ding zusammensetzen, in eine Art „Konflikt“ mit den Faktoren anderer Dinge geraten. Die Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit, Notwendigkeit der Abfolge der empirisch erfassbaren Vorgänge — mit der die Physik auskommt — beruht in letzter Linie, metaphysisch, auf einem (für uns) transcendenten Willens-Zusammenhange, auf einem Systeme von Handlungen, in welchem jede Aktion mit Rücksicht auf die anderen erfolgt, sich nach der „Umgebung“ „richten“ muss, sei es von Anfang an in eindeutiger Weise, sei es erst als Resultat von Anpassung und Entwicklung. Das Objekt als Bewusstseinsinhalt, als bloss gedachter Faktor, „wirkt“ nicht, tritt nur in bestimmter Verbindung mit anderen Objekten auf; der transcendente Faktor als solcher, in seinem „Fürsich-sein“ ist durch und durch lebendige Aktion, Wirken, denn darin besteht sein „Sein“. Das „Seiende“ ist eben das, was sich in seinem Wirken erhält, was sich damit als permanierend setzt. Je einfacher der transcendente Faktor, je gleichförmiger die Art seines Wirkens, desto dauernder ist sein Sein, sein sich Erhalten, so dass es vielleicht Willensatome, einfachste Subjekte in einfachstem Wirken giebt, die in allen Verbindungen, in die sie eingehen, ihr Wesen bewahren, unvergänglich sind.[1])

Die Mechanik ist, das geben wir Nietzsche zu, nur eine Symbolik für das wirkliche, sinnlich nicht wahrnehmbare kausale Geschehen. Aber sie ist mehr als individuell-subjektive Auffassung des transcendenten Wirkens, vielmehr kann sie sich immer mehr zu einem treuen Ausdruck der zwischen den transcendenten Faktoren bestehenden Beziehungen, Spannungs-Verhältnissen fortentwickeln. Es hat noch heute der Satz, den Leibniz zum Motiv seiner Philosophie macht, seine Berechtigung, der Satz „la source de la méchanique est dans la métaphysique“.[2]) In den Gesetzen des physikalisch-chemischen Geschehens manifestiert sich ein Wirken, das dem bei uns durch innere Erfahrung gefundenen analog ist. Von dem Fetischismus der Naturmenschen haben wir uns gleichwohl weit entfernt, an „Magie“ glauben wir nicht, an gute oder schlechte

---

[1]) „Relativ dürfen wir von Atomen und Monaden reden: und gewiss ist, dass die kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist“ (WW XI, 301).

[2]) Werke herausgegeben von Gerhardt, Bd. III, S. 607.

Absichten der Naturgegenstände auch nicht, wir kennen schon Unterschiede zwischen Anorganischem und Organischem, schreiben nur diesem niederes oder höheres Bewusstsein, jenem nicht mehr als ein dumpfes Weben und Streben, Trieb in einfachster Form, noch nicht in Empfindung, Gefühl, Wille auseinandergetreten, noch undifferenziert, aber doch schon „psychisch“, zu. Wir „erklären“ vor allem nicht mehr die Naturerscheinungen aus Willens- oder andern, geheimnisvollen, Kräften, sondern wir setzen Erscheinung wieder zu Erscheinungen in Beziehung. Wir verstehen es, den Standpunkt der äusseren Erfahrung konsequent festzuhalten, dürfen aber nicht vergessen, dass dies mit dem Standpunkte der inneren, psychologischen Erfahrung gleichfalls der Fall sein muss — daran haben wir uns noch nicht recht gewöhnt — und dass endlich eine umfassende, abschliessende, einheitliche Weltanschauung die Ergebnisse der äusseren durch die Befunde der inneren Erfahrung ergänzen muss. Die „innere Welt“ ist nur relativ „phänomenal“, d. h. als unanalysiertes, an der Oberfläche betrachtetes Bewusstseinsgebilde. Durch psychologische Verarbeitung des Bewusstseins wird darin das Komplizierte vom Einfachen, das Produkt vom Faktor gesondert. Die dynamischen Faktoren, die man auf diese Weise findet, gehören allerdings nicht dem Reflexions-Bewusstsein, dem Wissen an, denn dieses ist schon ein Entwicklungsprodukt primärer Faktoren. Der kausale Zusammenhang ist eben tiefer zu suchen, als man ihn oft vorzufinden glaubte, aber auch nicht allzu tief, d. h. hinter dem Bewusstsein. Denn das nicht apperzipierte, nicht gewusste, ins Selbstbewusstsein erhobene primäre psychische Geschehen hat immer noch den Charakter eines Bewusstseinsvorganges, es ist Erlebnis, das ein Subjektmoment enthält, lebendige Funktion, die nur gewöhnlich so im Thun und Erleiden aufgeht, dass sie für sich allein, als selbständiger Faktor nicht zur Abhebung gelangt; erst die Analyse, die Reflexion holen ihn als solchen aus der Menge seiner Produkte, in denen er steckt, ans Licht hervor. Das „Innensein“, das wir den Dingen zuschreiben, ist also gewiss nicht durchweg Bewusstsein im Sinne einer von sich wissenden und anderes von sich unterscheidenden Funktion, sondern lebendige, d. h. triebhafte Aktion, ein sich-erregt-fühlen und Streben bezw. Widerstreben, das gar nicht Zeit und Bedingungen hat, sich auszubreiten, zu fixieren und so sich selbst zu erfassen. Das primitive Innensein ist Bewusstsein,

aber nicht Selbstbewusstsein, nicht stetiger, einheitlicher psychischer Zusammenhang, sondern Momentanbewusstsein.[1])

Nietzsche gebührt das Verdienst, zur Erschütterung des Glaubens an absolute Ursachen beigetragen zu haben. Immer mehr sehen wir ein, dass das Wirkliche ein unendlicher Zusammenhang von Vorgängen, ein Riesenprozess ist, innerhalb dessen jeder Vorgang sowohl Ursache als Wirkung ist, so dass die „causa prima" eigentlich das All ist, das in seinen Gliedern wirkt. Je mehr die Einzeldinge von ihrer „Substantialität" im Sinne des starren Seins verlieren, um so substantieller, dynamischer wird das Weltganze, es nimmt den Charakter eines ungeheuren Kraftreservoirs, eines Ursubjekts, das schaffend und zerstörend in jedem seiner Teilkräfte wirkt. Immer neue Gruppierungen und Konstellationen von Kräften entstehen. Aus dem Gleichgewichte, das sich die Kräfte halten, geht das hervor, was wir Stoff, Materie nennen. Die Materie ist also weder ein Ding an sich, noch eine subjektive Erscheinung, sondern das objektive Resultat der Spannungsverhältnisse der transcendenten Faktoren, symbolisiert in den Formen unserer Wahrnehmung und unseres Denkens. An sich entspricht der Materie nur die dynamische Beziehung zwischen den Kräften, sie lässt sich daher qualitativ in lauter Kräfte bezw. deren Leistungen oder Energien auflösen. Die Materie ist nichts wahrhaft Wirkendes, sondern schon Wirkung, Produkt, hat also wenigstens sekundäre Wirklichkeit. Nur die starre, unveränderliche, hypostasierte Materie ist ein „Irrtum".[2])

Wir stimmen mit Nietzsche in der Ansicht überein, dass in den Kategorien etwas ist, was aus der inneren Erfahrung, aus der Wahrnehmung des Ichs und seiner Zustände und Handlungen, stammt. Aber es muss betont werden, dass die Uebertragung des Innenseins des Subjekts auf die Objekte nicht unberechtigt ist, so-

[1]) Vgl. Wundt, System der Philosophie.

[2]) WW. V. 109. Die Auflösung der Materie in lauter Energien, die Auffassung der Energie als alleinige Substanz des physischen Geschehens macht in der neuesten Physik Fortschritte. Auf diese Weise soll eine „hypothesenfreie" Naturwissenschaft ermöglicht werden. Diese „energetische" Weltanschauung hat ihren Begründer in W. Ostwald (Die Ueberwindung des wissenschaftl. Materialismus, Leipzig 1895; Naturphilosophie, Leipzig 1902.). Auch E. Mach will die Materie „eliminieren" (Die Analyse der Empfindungen, 2. Auflage, Leipzig 1902).

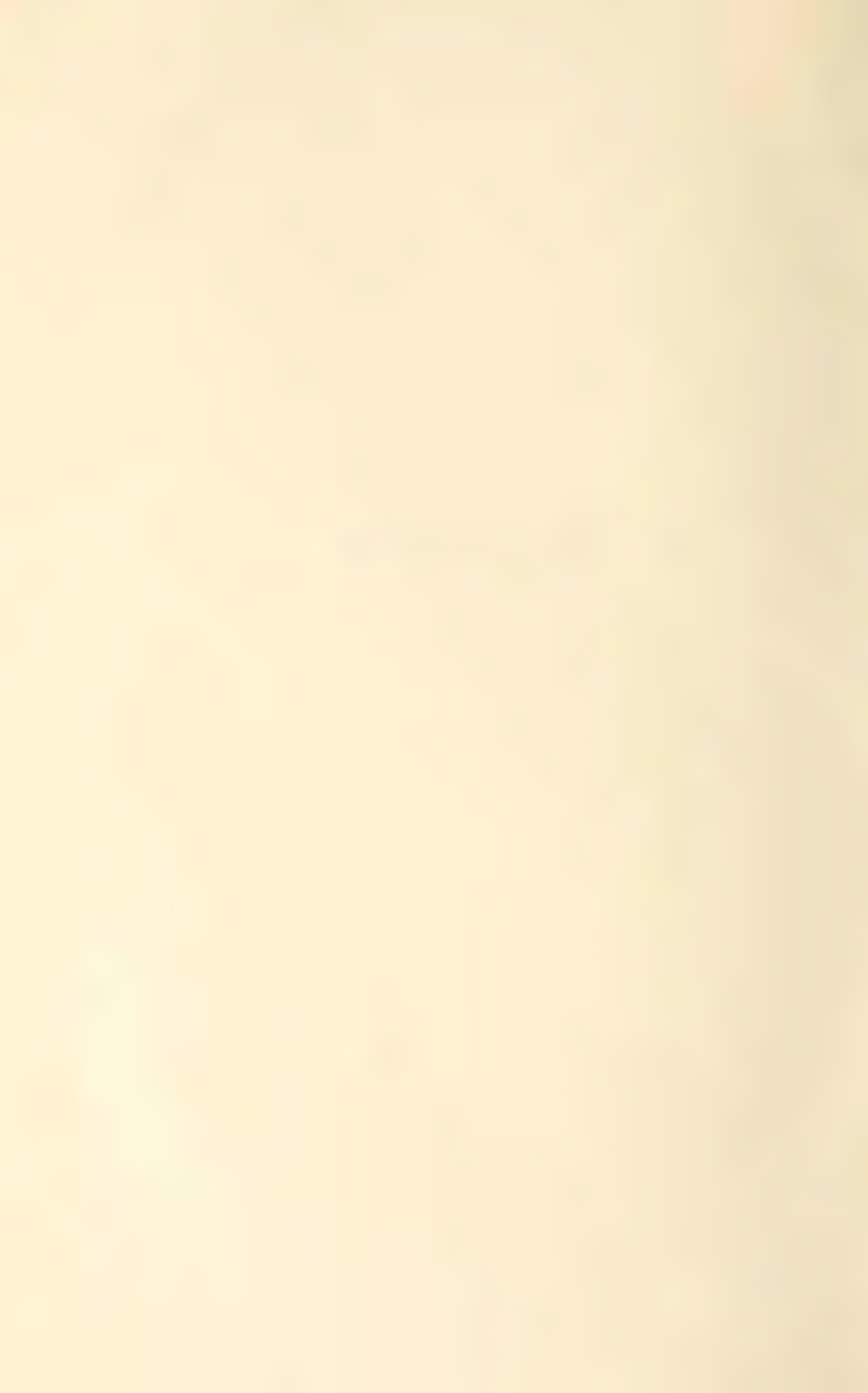
fern sie a) nicht innerhalb der Naturwissenschaft (Physik), b) nach sorgfältigster kritischer Prüfung erfolgt. Ferner ist Nietzsches Behauptung, die innere Erfahrung zeige uns nur eine phänomenale Welt, keine Wirklichkeit an sich, nur für das Stadium roher psychologischer Erkenntnis in gewissem Sinne wahr, gilt aber nicht für die analytisch-kritische Betrachtung des Bewusstseins, die keinen Grund zur Setzung eines hinter und ausser dem Subjekt liegenden „An sich" hat, daher man das Subjekt-sein selbst als „An sich" und nicht als Erscheinung (im Sinne Kants) zu betrachten braucht. Endlich sind „Ursache" und „Wirkung" zunächst nur Teile des Geschehens, die wir denkend als voneinander abhängig betrachten, so dass bei dem Eintritte des gleichen Falles A das Auftreten des gleichen Falles B erwartet wird. Aber wenn die kausale Interpretation wirklich wissenschaftlich exakt durchgeführt wird, so ist anzunehmen, dass wir uns dadurch allmählich dem auch an sich bestehenden Abhängigkeitsverhältnis, den dynamischen Beziehungen der transcendenten Faktoren nähern.

Die Ueberzeugung, überall Ursachen überhaupt anzutreffen, ist a priori, weil wir so organisiert sind, dass wir etwas Isoliertes nicht begreifen, zu jedem Geschehen ein Motiv, einen Grund suchen, fordern. Da aber die Erfahrung thatsächlich kausale Synthesen zulässt, ja durch ihr unserem eigenen Verhalten ähnliches Sich-geben zur kausalen Interpretation herausfordert, so hat die Kategorie der Kausalität wie die der Substantialität ihr empirisches, objektives Fundament. Die einzelnen Kausalverbindungen, empirischen Gesetze (Formel für Regelmässigkeiten des Zusammens mehrerer Vorgänge) werden nicht a priori, sondern durch Beobachtung, Analyse Induktion und Deduktion gefunden. Die „Naturgesetze" sind nicht eherne Notwendigkeiten, die gleichsam ausserhalb der Welt schweben und den Dingen ihren Lauf vorschreiben, sondern sie sind der Welt immanent, d. h. die Dinge selbst befinden sich in einem lebendigen, dynamischen Zusammenhange, in welchem jeder Faktor in seinem Wirken eine bestimmte Sphäre hat, die er auszufüllen, vielleicht auch zu erweitern sucht, wobei er aber Widerstände seitens der Faktoren des „Milieu" erfährt, die gleicherweise nach Erhaltung ihrer Thätigkeit und auch nach Erweiterung ihres Wirkungsbereiches trachten. Durch immer grösser werdende „Anpassung" der Faktoren und Faktorengruppen aneinander und damit an die „Umgebung" geht die

(relativ) anfängliche „Unordnung“ allmählich in „Ordnung“, „Harmonie“ über. Die Naturgesetze sind also als Entwicklungsprodukte, als Resultanten des vereinigten Wirkens der Dinge aufzufassen, wobei jede Wirkung a priori durch den Zusammenhang des Ganzen bestimmt, d. h. auf eine gewisse Richtung bezw. eine Mehrheit von Richtungen beschränkt ist.



B. Metaphysik.



VI. Die Welt als „Wille zur Macht".

In dem vorhergehenden Abschnitte wurde die Kategorienlehre Nietzsches mehr hinsichtlich des Ursprungs und Wertes der Grundbegriffe des Erkennens behandelt. Jetzt müssen wir zeigen, was Nietzsche, der zu einer negativen Wertung der Kategorien gelangt, Positives an Stelle der seiner Meinung nach das Erkennen verfälschenden Begriffe Ding, Substanz, Kausalität, Zweck, Ich zu setzen hat. Wir wissen, dass Nietzsche nichts von der Unterscheidung einer Welt der „Dinge an sich" von der Erscheinungswelt wissen mag. Die unbekannte Seinswelt betrachtet er als eine Fiktion, die zwar ihr Gutes im Dienste des Lebens gehabt hat, aber um so weniger für die möglichst treue Erfassung der Wirklichkeit taugt. Auch Nietzsche kennt eine Art „An sich" der Welt, aber er meint damit nicht das übersinnliche, überempirische, transcendente Reich des „Absoluten", sondern eben unsere Welt der Wahrnehmung, aber gereinigt von allen fälschenden Zuthaten des mythologisch-metaphysischen Denkens. Die Welt ist eine Relations-Welt, sie besteht durch und durch aus lebendigen Beziehungen, nirgends ist etwas Festes, Absolutes, Seiendes. „Individuum", „Gattung" sind Irrtümer, es giebt in Wirklichkeit nur das ewige W e r d e n , den unendlichen P r o z e s s , der in jedem „Einzelwesen" steckt.[1]) Das Individuum ist die Kette des Werden selbst, so dass auch das I c h mehr ist als ein Individuum, nämlich die ganze Kette des Geschehens „mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette".[2]) Wir haben keine Kategorien, um eine Welt an sich von einer Welt als Erscheinung scheiden zu dürfen, denn unsere Kategorien sind „sensualistischer Herkunft", „abgelesen von der empirischen Welt.[3]) Die „wahre" Welt ist nichts als die hyposta-

[1]) WW. XV, 341

[2]) WW. XV, 321.

[3]) WW. XV, 278.

sierte scheinbare Welt [1]), sie ist erfunden, damit ein Platz bleibt für moralische Freiheit (Kant), ist eine fingierte Welt, die unseren Wünschen entspricht, eine zurechtgemachte Welt. [2])

Das Festmachen, Dauerhaftmachen entspringt dem Willen zur Wahrheit, d. h. dem Willen zur Macht. Wohlan, ruft Nietzsche, der höchste Wille zur Macht schaut das Werden an, wertet es zuhöchst, prägt ihm den Charakter des Seins auf. [3]) So wird aus der „Erscheinung" die „wahre", wirkliche Welt, das Werden ist das Seiende, Bleibende, Ewige, Unaufhebbare. Das „Absolute" ist der fortschreitende Prozess [4]), der abstrakt Werden, konkret Wille zur Macht ist. Die Vielheit der Dinge ist nicht das Primäre, sondern ein Wesen, ein Prozess ist das Wirkliche, das sich in eine Summe von Momenten, Kraftcentren, gliedert. Ohne Ziele und Zwecke, nur sich selbst Genüge thuend, spielt sich der Weltprozess ab; die Teile nur sind es, die, jeder von seinem Standpunkt, sich das Geschehen nach seiner Art zurechtlegt, gemäss seiner Relation zur Umwelt.

Wie der Wille zur Macht in der Natur, im Organischen, im Seelischen, im Kosmos sich bethätigt, soll nun nacheinander dargethan werden.

1. Das Anorganische.

Nietzsches „Metaphysik" ist Philosophie des Werdens, die „antimetaphysisch" nur im Gegensatz zur Philosophie des transcendenten Seins ist, nicht aber in dem Sinne, dass sie eine allgemeine, die Thatsachen der Einzelwissenschaften zusammenfassende und diese aus einem Prinzip deutende Weltanschauung verachtet. Ist es doch das Kennzeichen der Metaphysik neuerer Zeit (besonders seit Kant), dass als Inhalt des Weltgeschehens meist nichts absolut Transcendentes, sondern entweder ein materielles oder ein geistiges Verhalten genommen wird. Sofern die Metaphysik nicht ein absolut überempirisches Sein lehrte, von dem sie konsequenter Weise nur

---

[1]) WW. XV, 271. Eine „Hinterwelt".

[2]) WW. XV, 285.

[3]) WW. XV, 286, 289.

[4]) Die Verwandtschaft der Weltanschauung Nietzsches in formaler Beziehung mit dem pantheistischen Idealismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts liegt, trotz aller qualitativen Verschiedenheit, auf der Hand.

negative Aussagen hätte machen dürfen, hat sie nichts anderes gethan, als unbewusst oder bewusst den Befund der inneren Erfahrung auf die äussere zu übertragen, die Aussenwelt nach Analogie des Innenseins zu deuten. Die Philosophie unserer Zeit hat vor der älteren den Vorzug, dass sie (wenn sie nicht „agnostisch" ist) die Introjektion des Psychischen, des Innenseins in die gesamte Natur mit vollem Bewusstsein ausführt. Sie übersteigt zwar die äussere Erfahrung, ergänzt sie aber nur in deren eigenen Richtung, prüft genau, ob und wie in der äusseren Erfahrung selbst Motive zur metaphysischen Deutung liegen. Vor allem überlässt sie die Verarbeitung der Thatsachen der Erfahrung den Einzelwissenschaften, verlangt sogar möglichste Konsequenz im Festhalten des mechanischen, chemischen, biologischen, psychologischen Standpunktes, kurz unterbricht nicht die geschlossene Reihe der einzelwissenschaftlichen Betrachtungen durch ihre Projektionen „innerer" Kräfte. Je positivistischer aber die wissenschaftliche Forschungsweise wird, je mehr an Stelle von „occulten Qualitäten" und überempirischen „Kräften" blosse „Abhängigkeiten" treten, desto dringender wird das „metaphysische Bedürfnis", desto nötiger erscheint die Zurückführung der in lauter „Thatsachen" und „Beziehungen" aufgelösten Welt auf das Wirken von Faktoren, die für das objektive Erkennen transcendent, subjektiv aber, als Erlebnis der Subjekte selbst etwas „Immanentes" sind. Eine „immanente Metaphysik" findet sich nun auch bei Nietzsche; er gewinnt sie durch Elimination aller Kategorien aus der wirklichen Erfahrung, in Wahrheit aber überträgt er doch auch wie die andern Metaphysiker das, was ihm als subjektiv erlebt dünkt, auf die gesamte Aussenwelt. Durch die Deutung der Welt als „Wille zur Macht" führt er allerdings die Kategorien auf ihren ursprünglichen Sinn zurück, aber auch die Welt des Werdens, die er für die reale hält, ist durchaus nicht kategorienfrei. —

Ziehen wir alles von uns ab, was wir in das an uns Vorgefundene hineinlegen, so finden wir uns als eine Bethätigung des „Willens zur Macht". Beständig sehen wir uns und die anderen Wesen streiten, um den Vorrang, die Herrschaft, die Macht kämpfen. „Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein K a m p f." [1])

---

[1]) WW. XV, 280.

Schon unser Glaube an die Objekte beruht auf dem Gefühl des Kampfes, der Kraft, des Widerstandes, den wir nicht anders deuten, als dass es etwas giebt, das eine Kraft ist, der wir widerstehen.[1] Der Wille zur Macht, zur „Accumulation von Kraft“ ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung, für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität. Sollten wir diesen Willen nicht als bewegende Ursache auch in der Chemie annehmen dürfen, in der kosmischen Ordnung? fragt Nietzsche.

„Uebersetzen wir den Begriff ‚Ursache‘ wieder zurück in die uns einzig bekannte Sphäre, woraus wir ihn gewonnen haben, so ist uns keine Veränderung vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht giebt.“ Das Stärker-werden-wollen von jedem Kraftcentrum aus, „Maximal-Oekonomie des Verbrauchs“, nicht bloss Konstanz der Energie ist die einzige Realität. Nicht Selbsterhaltung, nicht Wille zum Leben, sondern Aneignen, Herrschen, Mehrwerden, Stärker-werden-wollen ist der Kern des Seins.[2] Wille zur Selbsterhaltung, zum Leben ist nicht das Primäre, sondern schon Folge des Willens zur Macht.[3]

„Streben“ ist nichts anderes als Streben nach Macht. Aus Strebungen ist aber das ganze Naturgeschehen, der gesamte „Mechanismus“ zu begreifen. „Wenn etwas so und nicht anders geschieht, so ist darin kein ‚Prinzip‘, kein ‚Gesetz‘, keine ‚Ordnung‘, sondern es wirken Kraft-Quanta, deren Wesen darin besteht, auf alle andern Kraft-Quanta auszuüben.“ Der Mechanismus ist nur eine „Zeichensprache für die interne Thatsachen-Welt kämpfender und überwindender Willens-Quanta“.[4] „Der Grad von Widerstand und der Grad von Uebermacht — darum handelt es sich bei allem Geschehen: wenn w i r , zu unserem Handgebrauch der Berechnung das in Formeln und ‚Gesetzen‘ auszudrücken wissen, um so besser für uns!“ An sich giebt es kein „Gesetz“, „jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz“.[5]

Jedes der A t o m e , aus denen die „Dinge“ bestehen, wirkt ins ganze Sein hinaus, es ist durch und durch Machtwille und nichts

---

[1]) WW. XV, 280.
[2]) WW. XV, 296.
[3]) WW. XV, 296.
[4]) WW. XV, 296.
[5]) WW. XV, 297.

anderes, ein Quantum „Wille zur Macht". Eliminieren wir alle Sinnes- und Vernunft-Zuthaten, so bleiben keine „Dinge" übrig, sondern „dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten, deren Wesen in ihrem Verhältnis zu allen anderen Quanten besteht, in ihrem ‚Wirken' auf dieselben". Das „innerste Wesen des Seins" ist der Wille zur Macht, nicht als Sein, sondern als „Pathos", als „elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergiebt".[1]) Die „wahre Welt" des Physikers ist immer noch subjektiv, nach der Logik des Bewusstseins-Perspektivismus, mit „weitergedachten Sinnen" konstruiert, vom Menschen aus gesehen. Auch der Chemiker baut seine Welt aus subjektiven Elementen auf, das „Unveränderliche" legt er in die Objekte hinein. In Wahrheit macht die Molekül-Arbeit bei der Verwandlung aus dem einen Stoffe etwas anderes. Dauerhafte letzte Einzelheiten, Atome, Monaden giebt es nicht, nur „Herrschaftsgebilde", Kraftcentren, deren Herrschaftssphäre fortwährend wechselt oder periodisch abnimmt, zunimmt. Es ist aber sicher, dass die kleinste Welt an Dauer die Dauerhafteste ist; insofern dürfen wir von relativen Atomen, Monaden, von „Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren" sprechen.[2])

Nicht „Ursache", nicht „Wirkung" als selbständige Zustände, die aufeinander folgen, sondern Kampf zweier an Macht ungleichen Elemente — das ist die wahre „Kausalität". Es wird so ein „Neu-Arrangement der Kräfte erreicht, je nach dem Mass von Macht eines jeden. Der zweite Zustand ist etwas Grundverschiedenes vom ersten (nicht dessen Wirkung): das Wesentliche ist, dass die im Kampf befindlichen Faktoren mit anderen Machtquanten herauskommen."[3]) Jeder Körper „strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen . . . und alles das zurückzustossen, was seiner Ausdehnung widerstrebt. Aber er stösst fortwährend auf gleiche Bestrebungen anderer Körper und endet, sich mit denen zu arrangieren (‚vereinigen'), welche ihm verwandt genug sind: — so konspirieren sie dann zusammen zur Macht."[4]) In den chemischen Prozessen sieht

---

[1]) WW. XV, 297.
[2]) WW. XV, 300.
[3]) WW. XV, 299.
[4]) WW. XV, 300.

Nietzsche also schon ein Analogon zu den s o z i a l e n Erscheinungen, ein Vereinigen der Kräfte zu Schutz und Angriff. Das soziale Leben hätte demnach schon seinen Keim, seine Vorstufe im Anorganischen — ein gewiss bedeutsamer Gedanke, heuristisch fruchtbar. Wir können teilweise das Leben und insbesondere das soziale Leben aus den Naturgesetzen erklären, aber nur weil in diesen physikalischen, chemischen, organischen „Gesetzen" sich schon Leben, Streben, Suchen und Fliehen, „Liebe" und „Hass" in primitiver Form offenbart. —

Aus der im vorigen Abschnitt angedeuteten metaphysischen Ableitung des Mechanismus ist unschwer zu ersehen, dass wir wie Nietzsche in dem Mechanismus nichts Absolutes, von Anfang an Gegebenes, keinen primären Faktor des Geschehens, sondern ein Phänomen, ein vom Standpunkt der äusseren Erfahrung und des diese verarbeitenden Denkens begrifflich formuliertes, der Anschauungsform des Raumes gemässes System von Zeichen für das wirkliche Geschehen erblicken. Auch den V o l u n t a r i s m u s Nietzsches, die Ansicht, dass das Wirken der transcendenten Faktoren auf einem Wollen (Streben) beruht, teilen wir. [1]) Anderseits messen wir dem Mechanismus des Naturgeschehens doch eine objektivere Bedeutung zu als Nietzsche. Er gilt uns als objektives, als „phaenomenon bene fundatum" wie Leibniz sagt, als ein Resultat der zwischen den Faktoren des Seins bestehenden dynamischen Beziehungen. Indem jede Willenskraft an den übrigen Kräften ihre Schranke findet, entsteht allmählich aus dem Kampfe, Konflikte der Faktoren ein gewisses Gleichgewicht, eine feste Ordnung, die sich uns als Mechanismus und Chemismus zeigt. Die Kausalität des Geschehens entspringt aus dem „Zusammen" der Strebungseinheiten als Resultante von deren Kooperation und gegenseitiger Anpassung. Schliesslich ist ein Faktor A in ganz bestimmter Weise thätig, weil ihn die Faktoren der „Umgebung" direkt in seiner Wirksamkeit determinieren. Aber sie determinieren ihn wieder nur, weil er sich dem „Zwange" anpasst, weil er, um sein Sein zu erhalten, nicht anders agieren kann. So ist alles Geschehen notwendig und „frei", „spontan" zugleich. Von aussen erscheint als

---

[1]) „Der Stoss, das Einwirken des einen Atoms auf das andere, setzt eine Empfindung voraus. Etwas an sich fremdes kann nicht auf einander wirken." Die Thätigkeiten der Dinge sind „gewordene Gesetze" (WW. X, S. 191 f.)

notwendige Folge eines Geschehens eine Handlung, die das Subjekt schliesslich nur deshalb begeht, weil es dadurch sein Streben mit den Strebungen anderer Subjekte ausgleicht. Kurz, alle Kausalität ist zugleich Finalität, aller Mechanismus zugleich Teleologie. Ein und derselbe Zusammenhang von Ereignissen ist sowohl kausal als final zu deuten, je nach dem Standpunkte der Betrachtung, den man einnehmen will. Die Kategorie der Finalität muss allerdings auf ihre einfachste Form reduziert werden, sie muss von allem „Allzumenschlichen“ gereinigt werden, dann aber hindert nichts, sie auf die Aussen- und Innenwelt ebenso wie die Kategorie der Kausalität, deren Ergänzung sie ist, anzuwenden.

Nietzsche dagegen glaubt, die Zweckkategorie gänzlich aus unserem Erkennen eliminieren zu können, aber es ist ihm dies ebensowenig gelungen wie mit der Kategorie der Kausalität. Ohne ein „Wirken“ können wir uns nun einmal einen Zusammenhang des Geschehens nicht denken, mag man die Kraft, Ursache, Wirksamkeit wie immer auffassen, wohin immer verlegen — ins Körperliche oder Seelische, ins Einzelding oder All — um das Wirken, Bestimmen, Determinieren, Einfluss-Ausüben, Antreiben, Zur Folge-Haben kommen wir nicht herum. Fasst man das Wirken aber, wie der Voluntarismus und also auch Nietzsche, als Ausfluss des Wollens, Strebens, dann ist man geradezu genötigt, auch an Finalität im Weltprozess zu glauben, wenigstens an immanente und partielle Finalität.

Es giebt in der Natur, nach Nietzsche, keine „Zweckmässigkeit“. Nur das Bewusstsein gaukelt uns so etwas wie Finalität vor. Uns scheint das Ziel, das wir durch eine Handlung erreichen, das Motiv, das Agens der Handlung zu sein, dem ist aber nicht so.[1]) „Wir bewegen unsere Fangarme, — und dieser oder jener Trieb findet in dem, was wir fangen, seine Beute und macht uns glauben, wir hätten beabsichtigt, ihn zu befriedigen.“[2]) Der angebliche Zweck ist nichts als ein kleines Teilchen von dem wirklichen Erfolge der Handlung, ein Zeichen, ein Signal. Die Zweckvorstellung entsteht, nachdem schon die Handlung im Werden ist, der „Zweck“ wird erreicht, aber nicht gewollt. Erreicht wird er nur „zufällig“,

---

[1]) WW. IX, 2, S. 69 ff.
[2]) WW. XII, 1, 63.

d. h. als Resultat der Selektion, nach verschiedenen tastenden Versuchen, als Mittel zur Erhaltung. Die Motive unserer Handlungen liegen im Dunklen, was wir als Motiv glauben, würde nicht ausreichen, einen Finger zu bewegen.[1]) Schon in der kleinen Abhandlung „Die Teleologie seit Kant" (1868) spricht Nietzsche den Gedanken aus, dass wir nicht genötigt sind, die Welt teleologisch zu betrachten. „Die Analogie der menschlichen Erfahrung stellt daneben noch die zufällige, d. h. die nicht meditierte Entstehung des Zweckmässigen, z. B. in glücklichen Zusammentreffen von Talent und Schicksal, Lotterielose etc. Also: in der unendlichen Fülle von wirklichen Fällen müssen auch die günstigen oder zweckmässigen sein." „Der Zufall kann die schönste Melodie erfinden." In der Natur giebt es weder Ordnung noch Unordnung. Die „Zweckmässigkeit" ist ein Spezialfall des Möglichen, indem unzählige Formen entstehen, unter denen auch lebensfähige sich befinden. Wir tragen die Zweckidee in die Natur hinein. [2]) Das All ist weder eine Maschine noch ein Organismus, „der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos". [3])

In diesen Darlegungen Nietzsches ist Wahrheit und Irrtum enthalten. Es ist wahr, wir suchen und finden im Einzelnen nur zu oft Zwecke, Absichten, Planmässigkeit, wo eigentlich nur Folgen, Wirkungen zu statuieren wären. Schon bei uns selbst nimmt dies Verwechseln von Kausalität und Finalität seinen Anfang. Der Mensch handelt nach Zwecken, das kann nicht geleugnet werden, aber vieles, was man beabsichtigt, ist nur „notwendige" Folge des Handelns. Wenn das kleine Kind, vom Durste oder Hunger getrieben, eine zweckmässige, d. h. zur Entfernung der unangenehmen Gefühle führende Bewegung ausführt, so ist diese Bewegung und das Ergreifen der Nahrung sowie deren Besitz nicht bezweckt. Sondern die Bewegung ist die Folge des Hunger-Triebes, die Zweckmässigkeit der Bewegung teils das Resultat der Vererbung, d. h. der phylogenetischen Uebung, teils wiederholter Handlungen, die allmählich, in diesem Fall sehr rasch, eingeübt werden. Die Bewegung des Kindes lässt sich vom Standpunkt des Physiologen, Chemikers, Physikers, streng kausal als Wirkung be-

---

[1]) WW. XI, 6, 272 ff.

[2]) Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Nietzsches 1895, Bd. I. S. 354 ff.

[3]) WW. V, 109.

stimmter Zustände, Vorgänge im Organismus interpretieren. War also die Zweckmässigkeit nicht das Produkt einer Voraussicht, einer auch noch so dunklen Vorstellung, so fehlt der Handlung, vom Standpunkt der inneren Erfahrung aus, doch nicht das finale Moment. Das Kind bewegt sich, weil in seinem Sein eine Störung auftritt, die als U n l u s t erfasst wird, worauf das S t r e b e n , die Unlust, die Störung l o s z u w e r d e n und den Zustand des „Wohlbefindens" wieder herzustellen — dies alles nicht in reflektiert-bewusster, sondern triebartiger, teilweise unterbewusster Weise — erfolgt. Eben dieses Streben zeigt sich „von aussen" als Innervation und Muskelkontraktion, als Bewegung. Ohne das S p ü r e n einer Zustandsveränderung, ohne damit verbundenes Streben, diese Aenderung aufzuheben, würde keine Handlung erfolgen. Eben dieselbe Bewegung, die kausal gedeutet als W i r k u n g einer anderen Bewegung (in den Schleimhäuten, im Magen, im Gehirn) aufgefasst werden kann und muss, erscheint jetzt zugleich als das M i t t e l , der Erfolg der Bewegung als ein Z w e c k , von dem ein Teil, die Entfernung der Unlust, intendiert, angestrebt worden ist.

Gefühle und Triebe also enthalten schon das Streben nach Entfernung bezw. Festhaltung eines Zustandes, dies führt zu einer Handlung, die schliesslich den Erfolg hat, dass das Ziel der Handlung erreicht wird, ohne dass man von der Art des Erfolges, von dessen qualitativer Bestimmtheit eine Vorstellung zu haben braucht. Durch Wiederholung der gleichen Handlung mit dem gleichen Erfolge wird, wo ein höheres Bewusstsein vorhanden ist, das Ziel nicht bloss gefühlsmässig erstrebt, sondern auch vorgestellt. Die frühere Folge des Strebens kann nun selbst zu einem Ziele, zu einem Zwecke, den man bewusst erstrebt, werden. So gehen immer, schon von Anfang an, Finalität und Kausalität Hand in Hand, aber der Kreis der erstrebten Zwecke wird grösser, es bildet sich eine ganze Ordnung von Zwecken erster, zweiter . . . Ordnung, in welcher alle Thätigkeit zugleich Zweck und Mittel zu weiteren Zwecken ist. Der Wille bringt immer mehr Wirkungen seines Thuns in seine Gewalt, er macht sie sich dienstbar und erweitert dadurch seinen Machtbereich. Die Zweckmässigkeit ist etwas Gewordenes, durch Anpassung der Leistungen an die Umgebung und an das eigene Sein, sie wird auch nicht, wenn auch noch so dunkel, im Vorhinein von den Wesen gewusst oder beab-

sichtigt. Aber durch die ganze Reihe der Aktionen eines Wesens zieht sich der Trieb, der Wille, das eigene Sein zu erhalten, zu verstärken, dies ist die primäre „Zielstrebigkeit“ und auch das Endziel alles Handelns in rein subjektiver Beziehung. Schon die transcendenten Faktoren des Anorganischen können als final wirkend betrachtet werden. Ihre Bewegungen sind sicherlich die Folgen der Bewegungen anderer Faktoren. A reagiert so, weil B es dazu bestimmt. Von innen gesehen stellt sich aber der Vorgang so dar: A erfährt durch B eine Störung, eine Art Unlust (primitivster Art), strebt die Unlust los zu werden — Resultat: Entfernung des A von B. Diese Entfernung ist Wirkung von B und A, enthält aber schon ein finales Moment, sie ist Erfolg und ist doch in dem, was durch sie für A erreicht wird, erstrebt. Die Unlust ist das „Motiv“, das Loswerden der Unlust der „Zweck“, die Thätigkeit, die als „Bewegung“ sich darstellt, das „Mittel“ zu diesem Zwecke. Natürlich kommt keines dieser Momente für sich dem einfachen Kraftcentrum zum Bewusstsein, aber sie sind doch alle in der Aktion der Wesen enthalten. Der Zweck ist der Handlung immanent, er liegt nicht ausserhalb des handelnden Subjekts, ist in dessen eigenem Sein beschlossen. —

Sehen wir nun genauer zu, so finden wir, dass Nietzsche im Grunde eine solche immanente Finalität nicht leugnet, wenn er auch von einer Anwendung der Zweckkategorie auf die Wirklichkeit „an sich“ nichts wissen will. Die Dinge sind nach Nietzsche „Wille zur Macht“, also erstreben sie etwas, wollen sie etwas erreichen. Dadurch entstehen Resultate, die als solche nicht gewusst, nicht gewollt waren, aber zuweilen doch zweckmässig, dem Wollen gemäss sind. Der „Zufall“ ist nicht das, woraus die Zweckmässigkeit entspringt, darin irrt Nietzsche, sondern sie ist das immer weiter um sich greifende Ergebnis des Zusammenwirkens der Willenseinheiten, deren Streben, sich zu erhalten und zu entwickeln, zu Thätigkeiten führt, die immer mehr zu denen der anderen Wesen passen, sich immer besser mit dem Wirken der Umgebung vereinbaren lassen. Die Kooperation und der Konflikt der Faktoren des Seins miteinander produzieren allmählich eine Zweckmässigkeit des Geschehens und Seins, eine Harmonie, die nicht „prästabiliert“, von Anfang an vorgezeichnet sein, nicht in einem von der Welt getrennt existierenden Wesen ihren Grund haben muss, sondern das Resultat der Entwicklung ist. Voraus-

gesetzt wird nur, dass schon das primitivste Geschehen nicht bloss kausal-mechanisch, sondern zugleich final, wenn auch noch nicht gleich zweckmässig, vor allem nicht absolut zweckmässig ist.

Man mag, wie Nietzsche es verlangt, den „Thäter“ (das Subjekt) in das „Thun“ hineinnehmen — in Wahrheit ist er ja auch nicht ausserhalb des Thuns, sondern diesem gerade so immanent, wie das „Thun“ dem „Subjekte“, denn beides sind nur Abstraktionen eines Prozesses —, auch das Ziel, den Zweck in die Handlung selbst hineinverlegen, so bleibt doch die Bedeutung dieser Kategorie aufrecht. Wenn Nietzsche sagt, „Zwecke“ seien nur „Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens . . ., der allem Geschehen inhäriert, des Willens zur Macht“ [1]), so trifft er eine veraltete Auffassung der Teleologie, nicht aber eine immanente, in gar keinem Gegensatz zur mechanistischen Naturbetrachtung stehende Teleologie. Nach „Zweckvorstellungen“ handeln nur Lebewesen, die über ein schon ziemlich differenziertes Bewusstsein verfügen und im stande sind, aus der Erfahrung bekannte Erfolge ihrer Handlungen in der Vorstellung vorwegzunehmen, so dass diese Lebewesen nicht bloss eine Unlust fliehen, entfernen wollen, sondern auch direkt nach Lust, und zwar nach einer an bestimmte Empfindungen und Vorstellungen geknüpfte Lust sowie nach Realisierung dieser Vorstellungen selbst streben. Nach Zweckbegriffen und Idealen aber handelt erst der Mensch, und die Fähigkeit, eine grössere Reihe von Zweckgedanken herzustellen, die Gegenwart als Mittel für die Zukunft zu benützen, ist sogar nur dem geistig reiferen Menschen gegeben. Gleichwohl ist schon die Thätigkeit der niedersten Faktoren final zu deuten, sie ist „Entelechie“, strebt nach einem „Ziele“, das sie in sich, in ihrem eigenen Sein enthält.

2. Das Organische.

„Was Dasein hat, kann nicht zum Dasein wollen: was kein Dasein hat, kann es auch nicht. Also giebt es keinen Willen zum Dasein.“ Wohl giebt es aber einen Willen zum längeren, höheren, anderen Dasein, also zur Veränderung und Steigerung des Daseins. [2]) Das Leben, als die uns bekannteste Form des Seins,

---

[1]) WW. XV, 311.

[2]) WW. XI, 6, 269.

ist spezifisch „ein Wille zur Accumulation der Kraft". „Das Leben, als Einzelfall (Hypothese von da aus auf den Gesamtcharakter des Daseins —) strebt nach einem Maximal-Gefühl von Macht; ist essentiell ein Streben nach Mehr von Macht." Alles Streben ist „Streben nach Macht", „das Unterste und Innerste bleibt dieser Wille: Mechanik ist eine blosse Semiotik der Folgen".[1]) Ebendasselbe also, was der Physiolog als eine Summe organischer Funktionen, die wieder aus chemisch-physikalischen Prozessen sich aufbauen, in Betracht zieht, stellt sich subjektiv als Wille zur Macht dar; aus diesem lassen sich die mannigfaltigen Lebenserscheinungen in ihrem Fürsich-sein ableiten, so dass die Naturwissenschaft durch Naturphilosophie ergänzt wird.

Ziel des Lebens ist einzig und allein die Steigerung der Macht des Willens. Auf Ueberwältigung, Einverleibung, Aneignung geht alle Lebensfunktion aus; von der Nahrung angefangen bis zu den höchsten Bewusstseinsprozessen steht alles im Dienste des Machtwillens. Alle Organe, körperliche wie geistige, produziert der Wille nur als Mittel für sein eigenes Wachstum.[2]) Die Ursache der Entwicklung kann nicht durch Forschung über Entwicklung, nicht als werdend gefunden werden. Der Wille zur Macht kann nicht geworden sein, es giebt nichts, woraus er abzuleiten wäre, er kann nicht wieder als Mittel zum Zweck, nur als Selbstzweck kann er betrachtet werden.[3]) Die Energie des Gesamt-Werdens ist, ökonomisch, nicht mechanistisch betrachtet, in einem ewigen Steigen und Sinken begriffen. In der Ausdeutung, in der Art des Kraftverbrauchs drückt sich der Wille zur Macht aus, „Verwandlung der Energie in Leben und Leben in höchster Potenz erscheint demnach als Ziel".[4]) Jeder Teil eines lebenden Organismus will ein Plus von Macht, daher sucht er nach einem Widerstand, und die aus diesem entspringende Unlust ist ein Ingrediens jedes organischen Geschehens, stachelt den Machtwillen immer fort an. Schon das Protoplasma steckt seine Pseudopodien aus, nur um etwas zu suchen, was ihm widersteht, nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht. Die Ernährung ist bloss eine Folge-Erscheinung dieses Strebens, der Hunger nicht

---

[1]) WW. XV, 296.
[2]) WW. XV, 303, 314 ff.
[3]) WW. XV, 317.
[4]) WW. XV, 319.

ein primum mobile, sondern Folge eines nicht mehr Herr Werdens.[1])

Gegen den Darwinismus hat Nietzsche folgendes einzuwenden. Er bestreitet, dass die Nützlichkeit eines Organs die Entstehung desselben erklären kann. Was ist nützlich, und wozu nützlich? Ein Mangel, eine Entartung kann, als Stimulans auf andere Organe, auch nützlich sein. Es handelt sich vielmehr bei der Bildung von Organen um das Siegen, Vorherrschen einzelner Teile, und das Verkümmern, „Organ-Werden" anderer Teile.[2]) Der Einfluss der „äusseren Umstände" erscheint bei Darwin „ins Unsinnige überschätzt". Gerade die von Innen her gestaltende, formenschaffende Gewalt, welche die „äusseren Umstände" ausnützt, ausbeutet, ist das Wesentliche am Lebensprozess. „Die von Innen her gebildeten Formen sind nicht auf einen Zweck hin geformt; aber im Kampf der Teile wird eine neue Form nicht lange ohne Beziehung zu einem partiellen Nutzen stehen und dann dem Gebrauche nach sich immer vollkommener ausgestalten." [3])

Die unbewusste, natürliche „Selektion" Darwins ist nach Nietzsche nirgends erwiesen. Alle Domestikation hat keinen definitiven Wert, bringt nur oberflächliche Wirkungen hervor oder aber Degenerescenz. Bald kehren die Organismen, wenn die künstlichen Faktoren wegfallen, wieder in den Naturzustand zurück. „Der Typus bleibt konstant: man kann nicht ‚dénaturer la nature'." Auf den „Zufall" darf man sich nicht verlassen, er dient dem Schwachen so gut wie dem Starken, die List ersetzt oft die Kraft mit Vorteil; das Schwache, Schädliche, Untüchtige bleibt ebenso gut erhalten wie das Kraftvolle, Mächtige. Gerade die mittleren, selbst die unter-mittleren Typen werden durch ihre organisierten Herden-Instinkte, Herr über die Stärksten und Glücklichsten. „Die reichsten und komplexesten Formen — denn mehr besagt das Wort ‚höherer Typus' nicht — gehen leichter zu Grunde: nur die niedrigsten halten eine scheinbare Unvergänglichkeit fest." Das Genie, das Extreme vererbt sich nicht, es ist die sublimste, die zerbrechlichste Maschine, die es giebt. „In summa: das Wachstum der Macht einer Gattung ist durch die Präponderanz ihrer

---

[1]) WW. XV, 303.

[2]) WW. XV, 322. Vgl. die Lehre von Roux.

[3]) WW. XV, 322. VII 2, S. 372, 370 f.

Glückskinder, ihrer Starken vielleicht weniger garantiert, als durch die Präponderanz der mittleren und niederen Typen . . . In letzteren ist die grosse Fruchtbarkeit, die Dauer; mit ersteren wächst die Gefahr, die rasche Verwüstung, die schnelle Zahl-Verminderung." Die Natur ist grausam gegen ihre Glückskinder, sie schont und liebt nur „les humbles", die Schwachen.[1])

Sogenannte „Uebergangsformen" zwischen niederen und höheren Arten giebt es nicht. Jeder Typus hat seine G r e n z e, über die er nicht hinaus kann, eine wachsende Entwicklung vom Niederen zum Höheren der Gesamtheit nach ist nicht konstatierbar. Alles entwickelt sich zugleich, über- und durcheinander; höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der G a t t u n g wird nicht gehoben. Wie eine z u f ä l l i g e V a r i a t i o n von Vorteil, und noch dazu für so lange Zeit, sein kann, ist unerfindlich.[2])

Ohne hier eine gründliche Erörterung des Evolutionsproblems bieten zu wollen, müssen wir doch zugeben, dass Nietzsches Angriffe auf den Darwinismus, die allerdings nicht erschöpfend sind, ihre Berechtigung haben. Die „natürliche Auslese", dies sieht man jetzt immer klarer ein, reicht nicht aus, um das Entstehen neuer Arten und neuer Organe zu erklären. Dem „Zufall" ist bei Darwin entschieden zuviel Einfluss eingeräumt, er müsste die schlechten ebensogut als die nützlichen, die veränderten ebenso wie die unveränderten Zustände konservieren, da im Durchschnitt wohl ebenso viele „Variationen" nach der einen wie nach der andern Seite auftreten werden. Vor allem ist die „natürliche Auslese" kein primärer, Zweckmässigkeit schaffender Faktor, sondern höchstens ein Hilfsprinzip; sie mag durch andere Ursachen entstandene Variationen, die für den Wettbewerb der Lebewesen um die Existenz von (relativem) Nutzen sind, festhalten, dadurch, dass die nicht „tüchtigen", den Verhältnissen nicht angepassten Organismen ausgemerzt werden, während die „zweckmässig" eingerichteten Wesen bestehen bleiben und ihre Eigenschaften weiter

---

[1]) WW. XV, 323 f.

[2]) WW. XV, 323. Der Kampf ums Dasein ist „nur eine A u s n a h m e, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und der kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist" (WW. V[2], S. 285).

vererben. An Stelle der bloss indirekten „Anpassung“ der Wesen an die Umgebung durch die natürliche Auslese tritt eine direkte Anpassung, von innen aus, dirigiert von dem jedem Lebewesen immanenten Streben, sich zu erhalten. Die Kräfte des Milieu wirken auf die Lebewesen beständig ein, sie bestimmen zum Teile die Beschaffenheit dieser, nie aber, ohne dass die Eigenkräfte der Organismen dabei im Spiele sind. Solche Wesen nun, die bei veränderten Lebensbedingungen nicht den genügend starken Trieb besitzen, sich den neuen Verhältnissen anzupassen, werden, je nach der Grösse und Art der Veränderung des Klimas, der Nahrung u. s. w. degenerieren, immer weniger lebensfähig werden, schliesslich aussterben. Andere Lebewesen, die so gebaut sind, dass sie alle Veränderungen des Milieus ertragen oder die sich neue Umgebungen (durch Wanderungen) suchen können, werden sich erhalten, aber vielleicht nur wenig verändern. Eine dritte Reihe von Organismen aber, mit kräftigen Trieben, über die Umgebung Herr zu werden, dass heisst, sich auch unter ungünstigen Lebensbedingungen zu erhalten, werden durch ihre Triebe allmählich, onto- und phylogenetisch gewisse Organe, schliesslich — wegen der Korrelation der Einzelteile und Einzelfunktionen des Organismus — ihren Gesamthabitus modifizieren. Physiologisch und psychologisch lässt sich dies als eine Wirkung der Uebung und Mitübung erklären. Die Wiederholung bestimmter erhöhter Anstrengungen erzeugt ein Wachstum und auch eine qualitative Veränderung der beteiligten Organe, das veränderte Organ ermöglicht wieder höhere Kraftanstrengungen, und durch Vererbung der so erlangten psycho-physischen Dispositionen (Anlagen) kann allmählich, unterstützt durch die natürliche Auslese, eine neue Varietät, endlich eine neue Art entstehen. An der Entstehung der Arten sind demnach immer äussere und innere Faktoren beteiligt, und die letzteren können, „von innen gesehen“, psychologisch, nur als Triebe, Strebungen (nach Nahrung, Wärme, Bewegung, Orientierung . . .) betrachtet werden. Alle Entwicklung ist im Grunde, ihrem „An sich-sein“ nach, psychisch, sie hat die Psyche, den Willen zur Voraussetzung, kann aber natürlich, da alles Seelische durch die Reize der Umgebung ausgelöst wird, der äusseren Faktoren nicht entbehren.[1]) Bei der Entstehung des

[1]) Vgl. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychol. II^3, S. 550. Logik II, S. 471 f. Reinke, Einl. in d. theor. Biol. 1901.

Zweckmässigen waltet ein Gesetz, das von Wundt als „Gesetz der Heterogenie der Zwecke" formuliert wurde, wonach jeder erstrebte Zweck Neben- und Folgewirkungen hat, die nicht miterstrebt waren, nun aber, einmal da, zum Objekt neuer Strebungen, zu Zwecken werden können.[1]) Auf diese Weise erfolgt ein Wachstum der Zwecke, des Zweckmässigen mit dem Minimum finaler Kausalität und Bewusstseins. Immer aber spielt der Wille eine hochbedeutsame Rolle dabei, wie man auch den Inhalt dieses Willens bestimmen mag. Nietzsche scheint uns, soweit sich dies aus seinen Schriften entnehmen lässt, den Darwinismus zu unterschätzen, aber mit der Betonung des inneren Faktors der Entwicklung und dessen Auffassung als Willen ist er auf dem richtigen Wege.

3. Das Psychische.

Das Bewusstsein ist nach Nietzsche kein primärer Faktor, nichts Aktives und Schöpferisches. Es ist nur ein Produkt, eine Begleiterscheinung der Lebensprozesse, eine Enderscheinung. „Das Nervensystem hat ein viel ausgedehnteres Reich: die Bewusstseinswelt ist hinzugefügt." [2]) Unsere Relation mit der Aussenwelt hat erst das Bewusstsein, als ein Mittel der Mitteilbarkeit, entwickelt, als ein Organ der Leitung ohne eigene Wirksamkeit und Kraft.[3]) Das Bewusstsein arbeitet für die Lebenssteigerung, als Werkzeug des Lebens; die Bewusstseins-Höhen sind nur ein Ueberschuss, unverbrauchte Lebensenergie.[4]) Der Wille zur Macht bedient sich des Bewusstseins nur als eines Mittels für die Entfaltung und Machterweiterung des Lebens.[5]) Nietzsche eifert gegen die „unsinnige Ueberschätzung des Bewusstseins", die

---

[1]) Wundt, Grundriss der Psychol. S. 382, Ethik², S. 206. Das Auseinandergehen der ursprünglichen Handlungen mit den späteren Zwecken betont auch Nietzsche, dass nämlich ein irgendwie Entstandenes „immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird". Durch dies Ueberwältigen wird der bisherige „Zweck" verdunkelt und ausgelöscht (WW. VII 2, 12, S. 369).

[2]) WW. XV, 263.

[3]) WW. XV, 263, 266, WW. V², S. 292.

[4]) WW. XV, 314.

[5]) WW. XV, 315.

aus diesem eine Einheit, ein Wesen, eine Ursache macht, die „geistige“ Welt als die „wahre“ Welt betrachtet. Was schon Wirkung ist, wird, weil es im Bewusstsein früher auftritt, als Ursache angesehen. „Die ganze ‚innere Erfahrung‘ beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nerven-Centren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird — und dass erst die gefundene Ursache ins Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht ädaquat der wirklichen Ursache, — es ist ein Tasten auf Grund der ehemaligen ‚inneren Erfahrungen‘, d. h. des Gedächtnisses. Das Gedächtnis konserviert aber auch die Gewohnheit der alten Interpretationen, d. h. der irrtümlichen Ursächlichkeit, — so dass die ‚innere Erfahrung‘ in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Kausalfiktionen zu tragen hat.“ [1]) Der „Geist“, der denkt, will . . ., ist nur imaginiert; es ist ein Vorurteil des Logikers, dass Gedanken Gedanken „verursachen“. Es giebt keine psychische Kausalität: der „Geist“ ist keine Einheit, sondern eine tausendfache Komplexität organischer Prozesse ergiebt einen psychischen Automatismus.[2]) Alles Nacheinander im Bewusstsein ist „vollkommen atomistisch“, da giebt es keine Verursachung.[3]) Die Direktion der leiblichen Funktionen tritt nicht ins Bewusstsein, ebensowenig die geistige Einordnung, „Einmagazinierung“. Gleichwohl darf nicht bezweifelt werden, dass es dafür „eine oberste Instanz“, „eine Art leitendes Komitee, wo die verschiedenen Hauptbegierden ihre Stimme und Macht geltend machen“ giebt. Von hier aus kommen „Lust“ und „Unlust“ sowie die „Willensakte“, die „Ideen“. „Das, was bewusst wird, steht unter kausalen Beziehungen, die uns ganz und gar vorenthalten sind.“ [4]) Das „Subjekt“ des Bewusstseins ist nur eine Fiktion, die Annahme eines „Thäters“, der Glaube an eine Einheit unter allen den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls.[5]) Vor der falschen Versubstantialisierung des Ichs ist zu warnen.[6]) In Wahrheit ist das Ich eine Mehrheit von Kräften, von denen bald diese, bald jene im Vordergrund steht; der Subjektpunkt

---

[1]) WW. XV, 269 ff.
[2]) WW. XV, 262 ff. Anhang III, 7.
[3]) WW. XV. 262.
[4]) WW. XV, 266.
[5]) WW. XV, 282.
[6]) WW. XV, 354.

springt herum.[1]) Das Ich als Ursache, als Thäter ist eine Fabel.[2]) Erst die Sprache und die Mitteilung der Gedanken erwecken ein immer schärfer werdendes Selbstbewusstsein, „erst als soziales Tier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden".[3]) Dass der grösste Teil unseres Denkens nach Nietzsche im Unbewussten verläuft, ist uns bereits bekannt.

Wie der Intellekt, so sind auch Gefühl und Wille, wie sie als Bewusstseinsinhalte erscheinen, Zeichen von Prozessen und Tendenzen, die, als das Bewusstsein erst konstituierend, produzierend, nicht selbst direkt ins Bewusstsein fallen.

Das Gefühl der Lust oder Unlust ist kein Motiv, verursacht nichts, sondern ist nur Begleiterscheinung, Wirkung innerhalb des Prozesses der Reaktion eines Organismus gegen Reize der Umgebung. Lust ist nur ein Symptom vom Gefühl der erreichten Macht, eine „Differenz-Bewusstheit". Alle treibende Kraft ist der Wille zur Macht, er ist „die primitivste Affekt-Form"; alle anderen Affekte sind nur seine „Ausgestaltungen".[4]) Der Mensch sucht nicht die Lust, vermeidet nicht die Unlust, sondern Macht wird erstrebt. „Lust und Unlust sind blosse Folge, blosse Begleiterscheinung, — was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein Plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt . . . Die Unlust, als Hemmung eines Willens zur Macht, ist also ein normales Faktum, das normale Ingredienz jedes organischen Geschehens; der Mensch weicht ihr nicht aus, er hat sie vielmehr fortwährend nötig: jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus." Die Unlust hat keine Machtgefühls-Verminderung zur Folge, sie wirkt gewöhnlich als Reiz auf dieses Machtgefühl.[5]) Lust ist ein „Plus-Gefühl von Macht", entsteht durch beständige Ueberwindung kleiner Hemmnisse. Auf einem Haben-Wollen oder Wegstossen

[1]) WW. XI, 6, 157.

[2]) WW. VIII, 2, S. 94 f. Das Ich ist nicht mit dem „organischen Einheitsgefühle" zu verwechseln. Das Ichbewusstsein ist das Letzte, was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig funktioniert, fast etwas Ueberflüssiges (WW. XII, 1, 32).

[3]) WW. V², S. 293.

[4]) WW. XV, 262, 302.

[5]) WW. XV, 303, 307.

beruhen alle Gefühle, die also nichts anderes sind als Willens-Reaktionen. Sie wurzeln schon in der Centralsphäre des Intellekts, enthalten Urteile, ein Messen nach der Gesamtnützlichkeit oder Gesamtschädlichkeit, deren Erkenntnis der Niederschlag langer Erfahrung ist. Insofern ist der Schmerz ein intellektueller Vorgang, in dem das Urteil „schädlich“ laut wird.[1]) Lust und Unlust sind ein in Form des Gefühls redendes „nützlich“ oder „schädlich“.[2])

Nicht nach Glück wird allgemein gestrebt, sondern nach Macht, woraus der Kampf der Wesen, ihr Anstreben gegen Widerstand entspringt. Insofern jede Kraft sich nur an Widerstehendem auslassen kann, ist notwendig in jeder Aktion ein Ingrediens von Unlust. Ursache der Lust ist nicht die Befriedigung des Willens, sondern dass dieser vorwärts will und wieder Herr wird über das, was ihm im Wege steht. „Das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigtheit des Willens, darin dass er ohne den Gegner und Widerstand noch nicht satt genug ist.“ [3]) Alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven im Dienste des einen Willens zur Macht; überall wo das Streben nach Glück, das hedonistische Prinzip in den Vordergrund tritt, darf man auf Leiden und eine gewisse Missratenheit schliessen.[4]) Objektiv misst sich aller Wert allein in dem Quantum gesteigerter und organisierter Macht. [5])

Der Wille ist, als Bewusstseinsphänomen, keine Einheit, sondern etwas Kompliziertes, bestehend aus einer Mehrheit von Gefühlen nebst einem Affekt des „Kommandos“. [6]) Er ist kein primärer Faktor, sondern ein Produkt, ein Letztes in der Natur. Schon die Begierde ist nichts Elementares, entsteht durch Zustände der Not, des Drängens plus einem empirisch bekannten Mittel, dieser Not abzuhelfen. Man will im Grunde nicht den Gegenstand, sondern einen subjektiven Zustand, der uns in irgend einer Verbindung mit dem Gegenstand vorgekommen ist. [7]) Die

---

[1]) WW. XV, 304 ff.
[2]) WW. XV, 312.
[3]) WW. XV, 305, 307, 309.
[4]) WW. XV, 311, 313.
[5]) WW. XV, 314.
[6]) WW. VII, 1, 19.
[7]) WW. XI, 6, 265 ff.

„Willensthätigkeit“ hat keinen Zweck ausser sich. Der „Wille“ der bisherigen Psychologie ist eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung, es giebt nur einen bestimmten, konkreten Willen; ein „leerer Wille“ ist Unsinn. Der „Wille zum Leben“ Schopenhauers ist schon eine Spezifikation, eine besondere Form des allgemeinen Willens zur Macht.[1]) „Wille zum Dasein“ ist Unsinn, nur Daseinssteigerung kann gewollt werden.[2]) Alles Wollen ist Stärker-werden-wollen, wachsen-wollen und dazu auch die Mittel wollen. Wir sind nichts als verkörperter Wille zur Macht, streben und thun alles in dessen Dienste.[3]) Ein Faden durchzieht das ganze Weltgeschehen, wir selbst sind dieser Faden, kein isoliertes Individuum. Unsere Aufgabe ist es, „die ganze Kette des Lebens fortzuspinnen, und so, dass der Faden immer mächtiger wird“.[4])

Als Bewusstseinsinhalt besteht der „Wille“ aus Gefühlen, Affekten, Strebungen. Als Komplex von Bewusstseinszuständen besitzt er keinerlei Kausalität, sondern alle seine Kraft kommt aus der Tiefe des Bewusstseins. „Der Glaube an den Willen als an die Ursache von Wirkungen ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte.“[5]) Wir missverstehen nur ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das nicht Ursache der Handlung, sondern schon Beginn derselben ist, als Ursache. Wir betrachten den Willen, etwas zu thun, als kausal, weil auf ihn die Aktion folgt.[6]) Die wahre Kraft in unserem Seelenleben gehört nicht dem Bewusstsein, sondern dem Willen zur Macht, der dem Bewusstsein zu Grunde liegt und der zugleich die Urkraft des Universums ist.[7]) Unser Freiheitsgefühl beruht darauf, dass in uns ein stärkerer Reiz einen schwächeren unterdrückt, daraus erklärt sich, indem wir den bereits vorhandenen Gegenreiz nicht bemerken, das Nebengefühl des Sieges, obwohl nicht wir es sind,

---

[1]) WW. XV, 302. XI, 6, 220. Es giebt nach Nietzsche keinen primären „Selbsterhaltungstrieb“, auch keinen „Gattungstrieb“ (l. c. 6, 175). Das Lebendige sucht mehr zu werden, als es ist (WW. XV, 302). Die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten Folgen des Willens zur Macht (VII 1, 13).

[2]) WW. XI, 6, 269.

[3]) WW. XV, 311.

[4]) WW. XV, 314, 320 f.

[5]) WW. V², S. 165 f., XV, 266.

[6]) WW. XV, 298.

[7]) WW. XV, 302.

die die betreffende Vorstellung zum Siege bringen.[1]) Statt von freiem und unfreiem sollte man von starkem und schwachem Willen sprechen, indem „Freiheit“ des Willens wesentlich der „Ueberlegenheits-Affekt in Hinsicht auf den, der gehorchen muss“ bedeutet.[2])

Dass für Nietzsche die Seele keine Substanz, kein Ding, keine Monade sein kann, ist klar. Der Glaube an die „Seelen-Atomistik“, der die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Unteilbares nimmt, soll aus der Wissenschaft hinausgeschafft werden. Es ist, sagt Nietzsche sehr besonnen, „ganz und gar nicht nötig, die ‚Seele‘ selbst dabei loszuwerden . . . Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen; und Begriffe wie ‚sterbliche Seele‘ und ‚Seele als Subjekts-Vielheit‘ und ‚Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‘ wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben“.[3])

Nietzsches Auffassung des seelischen Lebens ist die des Voluntarismus. Das Treibende, Aktive in allem Bewusstsein ist ihm der Wille zur Macht; der Intellekt mit allem, was dazu gehört, ist schon ein Erzeugnis und Werkzeug dieses Willens. Diese Auffassung des Psychischen stimmt mit den Ergebnissen der neueren Psychologie insofern überein, als auch diese immer geneigter wird, entgegen der älteren intellektualistischen, die Vorstellungen oder das „Erkenntnisvermögen“ als primären Faktor des Bewusstseins betrachtenden, den typischen, vollständigen Seelenprozess als Willensvorgang zu bestimmen. Die moderne voluntaristische Psychologie versteht unter dem „Willen“ nicht eine einfache, für sich existierende Seelenkraft, sondern einen Zusammenhang von Empfindungen, Gefühlen und aus diesen sich ergebenden Handlungstendenzen. Das Ganze ist nicht eine Summe, ein Aggregat von Bewusstseinsvorgängen, die mit dem Willen nichts zu thun haben, sodass der Wille nur ein Name, kein reales psychisches Geschehen wäre. Sondern das Wollen besteht gerade in diesem Zusammenhange von (an Empfindungen, Vorstellungen geknüpften) Gefühlen, weil diese schon Momente, Glieder des Wollens sind. Das Gefühl, das Gefühl bleibt, ist ein nicht zu Ende gekommenes oder gehemmtes Wollen, das Wollen ein zusammengesetzter abgeschlossener Gefühlsvorgang. Jedes Gefühl enthält schon ein Streben

[1]) WW. XII, 1, 44.
[2]) WW. VII 1, 19.
[3]) WW. VII 1, 12.

nach Erhaltung (der Lust) oder Widerstreben, es ist also schon Zeichen und Anfang eines Willensvorganges, führt zu einem solchen, wenn die Gefühlsfolge einen bestimmten Verlauf nimmt. Somit ist in allem Fühlen Wille enthalten.[1]) Aber auch die Empfindung und Vorstellung sind nichts, was für sich allein Existenz und Wirksamkeit hat, sondern sie bilden immer schon Momente eines einfachen oder zusammengesetzten Willensvorgangs, eines Triebes oder Wahlaktes. Schon die einfache Sinnesfunktion setzt ein (in manchen Fällen auch bemerkbares) Streben, eine Willensintention voraus, die sich in Muskelempfindungen dokumentiert, wenn sie einige Intensität hat, meist aber so schwach ist und in dem übrigen Bewusstsein so aufgeht, dass sie nicht apperzipiert wird. Auch die Bildung der Vorstellungen beruht schon auf einer einfachen Willensthätigkeit, einem Triebe; die Verbindungen einer Mannigfaltigkeit von Empfindungen untereinander und mit Erinnerungselementen in der Form simultaner und successiver Association (Assimilation, Verschmelzung u. s. w.) wird ursprünglich durch einen Triebvorgang eingeleitet, der später, durch Einübung der Verbindung, unbewusst wird. Die Empfindung oder Vorstellung als solche ist nur ein Abstraktionsprodukt, wirkt nichts. Kausalität entwickelt nur der konkrete Bewusstseinszustand, der Empfindung und Gefühl enthält und als Ganzes Trieb- oder Willenshandlung ist. In den Prozessen der Analyse und Synthese, der Beziehung und Vergleichung, der Herstellung psychischer Gebilde und Zusammenhänge bethätigt sich ein und dieselbe psychische Kraft, der Wille. Er tritt nicht als qualitas occultas den übrigen seelischen Zuständen fremd gegenüber, er ist auch nicht ausserhalb, jenseits alles Bewusstseins, sondern bildet ein Moment, einen Faktor desselben, aber so, dass alles Aktive, Dynamische, Kausale im Bewusstsein auf Rechnung dieses Willensmoment kommt.

„Das Bewusstsein“ als Abstraktionsprodukt wirkt nichts, das ist Nietzsche zuzugeben. Es ist ja nur ein Name, ein Begriff für das allen einzelnen psychischen Vorgängen Gemeinsame, für deren Charakter als Erlebnisse, als Darstellungen eines bestimmten Inhalts für ein Subjekt, das ohne diese Inhalte, für sich allein,

---

[1]) Vgl. Wundt, Grundriss der Psychologie, 4. Aufl. Leipzig 1901, S. 22 u. ff. Vorlesungen üb. die Menschen- und Tierseele, 3. Aufl., Hamb. u. Leipz. 1897, S. 238 ff.

gar nicht vorkommt. [1]) Kausal ist nur das Psychische in seinem konkreten Charakter, d. h. als stetiger Zusammenhang von Willensakten, zu welchen immer Empfindungen (Vorstellungen) und Gefühle gehören. Das Wissen, die Bewusstheit in Form der Reflexion, der apperzipierten Erlebnisse des Selbstbewusstseins, ist schon Bewusstsein höherer Ordnung, Produkt psychischer Entwicklung. Ihm liegen schon primäre Prozesse zu Grunde, die phylogenetisch sich wieder als Differenzierungen eines primitiven Trieb-vorganges erkennen lassen, also eines einfachen Willensaktes. Was Nietzsche von der inkausalen, passiven Natur der Bewusstseinsvorgänge sagt, gilt also höchstens von der Bewusstheit als Wissen; dieses ist allerdings Oberfläche, Vordergrund, beruht schon auf einem, für gewöhnlich nur unterbewussten oder (durch eine Art „Mechanisierung“) unbewusst gewordenen psychischen Geschehen. Aber man geht entschieden zu weit, wenn man dieses, das a potiori als „Wille“ bezeichnet werden kann, in Gegensatz zum Bewusstsein überhaupt bringt, es als absolut unbewusstes Prinzip nimmt. Soll er etwas Psychisches und nicht entweder ein körperlicher Vorgang oder aber ein metaphysisches „Absolutes“ unbekannter Art sein, so gehört der psychische Grundprozess schon zur Gattung der Bewusstseinsvorgänge. Wir können und müssen uns den Willen, der allem Bewusstseinsgeschehen zu Grunde liegt, und diesem zugleich immanent ist, möglichst von allen Umhüllungen der Bewusstheit, des Wissens, befreien, ihn annähernd als „reinen“ Willen abstrakt denken — sobald wir aus dem Begriff „psychisch“, „Wille“ das Merkmal des Bewusstseins, des Erlebnisses, des „subjektiven“ Verhaltens entfernen, bleibt uns nichts mehr übrig, was wir „psychisch“, „Wille“ zu nennen weiter berechtigt wären. Alle Analyse und Kritik der inneren Erfahrung vermag nicht das „Innensein“ zu eliminieren. Wir können überhaupt nichts (positiv) vorstellen und denken, was nicht schliesslich auf äussere oder innere Erfahrung, auf materielle oder geistige Thätigkeit zurückführt. Wir können die äussere durch die innere Erfahrung und umgekehrt ergänzen, beide zur Gesamterfahrung, deren zwei Seiten sie bilden, vereinigen, aber mit einem völlig Ueberempirischen vermag unser Denken weder auf dem Gebiete der Einzelwissenschaft noch auf dem der Metaphysik etwas

---

[1]) Vgl. mein „Bewusstsein der Aussenwelt“.

anzufangen. Sobald wir von dem vermeintlichen „Absoluten", „Ding an sich", „Unbewussten" irgend etwas Positives aussagen, machen wir daraus sofort ein nach Analogie des Aussen- oder Innenseins Gedachtes.

Der „Wille zur Macht" mag demnach das entwickelte Bewusstsein erst produzieren, dieses schon Zeichen, Resultat seines Wirkens sein, der Grad der Bewusstheit, die dem Willen an sich und ursprünglich zukommt, der denkbar niedrigste sein: Bewusstseinsvorgang bleibt der Wille doch. Nur kann die Bewusstheit desselben so klein, so auf den Moment beschränkt sein, dass es zu einem Zusammenhange von Bewusstseinsvorgängen, zur Herstellung einer Einheit in der Vielheit (wie bei uns), kurz zu einem Selbstbewusstsein und zu einem „Bewusstsein des Psychischen" nicht kommt. Aber auch das „Momentanbewusstsein", die „Bewusstseinsdifferentiale" unterscheidet sich von dem entwickelten Bewusstsein nur graduell, nicht dem Wesen, der Seinsart nach. Ein anderes Sein als das der Körper, das für andere-Sein und als das Innen- oder für sich-Sein ist überhaupt nicht denkbar. Der allen Dingen immanente Wille muss also ein Stufenbau von Bewusstseinsvorgängen sein, indem das Zusammenwirken, der „Zusammenstoss" (Konflikt) der einzelnen Willenseinheiten den Grund zur Entfaltung und Differenzierung von Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken abgiebt. Der „reine" Wille ist nichts als der ideale Ausgangspunkt des geistigen Geschehens, das eigentliche Subjekt in demselben. Da in Wahrheit von Anfang an das Zusammen der Seinsfaktoren, die Beziehungen dieser gegeben sind, so muss die Produktion des Bewusstseins als Vorstellung (Empfindung) in der Form eines völlig undifferenzierten „Spürens" einer Zustandsveränderung eine ewige sein. Kurz: einen „reinen" Willen, der nichts ist als Wollen, hat es niemals gegeben, kann es niemals geben, da das Wollen schon als Momente andere Zustände einschliesst, die später, auf einer höheren Stufe der Entwicklung für sich hervortreten.

Dies vorausgesetzt, können wir jetzt mit Nietzsche sagen, dass das psychische Geschehen im Dienste des Lebens steht. Vom Standpunkt der äusseren Erfahrung stellt sich das Leben als eine Summe physiologischer Funktionen dar, die wiederum auf physikalisch-chemische Prozesse zurückzuführen sind. Von „innen" gesehen ist aber das Leben schon etwas Psychisches, ein beständiges

Streben und Treiben, ein Herstellenwollen von Einheit und Kraft gegenüber den Mächten der Umwelt. Das Leben ist Kampf um die Erhaltung des einmal erreichten Zusammenspiels verschiedener Thätigkeiten zu einem Zwecke, eine Thätigkeit, die sich selbst behauptet und damit als seiend setzt. Ohne psychische Faktoren ist das Leben nicht als Leben denkbar, und wenn man nun erklärt, das Bewusstsein, die Psyche arbeite im Dienste des Lebens, so ist dies nur richtig, weil das organische Leben schon Produkt des Psychischen, des Willens ist. Das ist es ja auch, was Nietzsche meint, er ist nicht Materialist, sieht nicht im Seelischen eine „Funktion" der Materie, der Kombination toter Stoffe, spricht aber oft so, dass man ihn für einen Materialisten halten könnte. Wie in so vielem schiesst er auch hier, im Bestreben die Schwächen und Irrtümer gewisser Anschauungen recht empfindlich zu treffen, gern übers Ziel hinaus, wobei er zuweilen der nötigen Klarheit und Exaktheit der Begriffe entbehrt.

Das dem Leben immanente, an sich psychische Geschehen baut sich durch die Lebensorgane und mittelst der Lebensfunktionen auf der höchsten uns bekannten Stufe des Daseins ein Reich von geistigen Gebilden und Werten auf, dem nun, wie es aus dem Leben geboren ward, das Leben selbst dienen muss und will. Die Produkte dieser geistigen Thätigkeit fixieren sich im und durch das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft zu neuen organischen, zu überorganischen Gebilden und Werkzeugen, die wieder zu höherem geistigen Thun befähigen. So bedingen sich Leben und Bewusstsein von Anfang an wechselseitig: das primitive Leben ist schon primitives Bewusstsein, Wille, produziert ein reicheres und klareres Bewusstsein, dieses wieder ein differenziertes Leben, u. s. f. Zuerst und zuletzt ist es also doch der Wille, der sich selber Zwecke setzende, nicht ein blinder, inhaltsloser Wille, der sich durch die ganze Kette des Daseins, des anorganischen, organischen, menschlichen, kosmischen zu immer höheren Höhen erhebt, immer weitere Gebiete in seinen Dienst nimmt, so dass alles Geschehen, wie sehr es sich auch streng kausal-mechanisch deuten lässt, im Grunde durch Zwecke, Ideen (die erst im Menschen zu Begriffen werden) geleitet wird. Mechanismus und Teleologie sind so nur die zwei einander ergänzenden Betrachtungsweisen einer und derselben Gesetzmässigkeit. Der menschliche Wille ist nicht bloss ein Glied in der Kette des Weltgeschehens, sondern zu-

gleich ein (relativ) selbständiger Faktor, als ein Teil der Weltkausalität, die innerlich Weltfinalität ist, stellt er eine Kraft, ein Agens dar, das im psychophysischen Organismus und mittelst dessen Organe nicht nur durch die Aussenwelt beeinflusst wird, sondern auch verändernd in den Lauf der Begebenheiten eingreift. Der Grundwille jedes Organismus stellt dessen innere Einheit durch lebendige, permanente Synthese in der Mannigfaltigkeit der organischen Zustände her. Der Wille ist Thätigkeit und zugleich das Thätige, er enthält schon das Subjektmoment in sich, aber nicht eine vom Fühlen, Vorstellen verschiedene und getrennte Thätigkeit ist er, sondern es ist der Verlauf und Zusammenhang aller dieser psychischen Prozesse selbst, der sie als Aktionen und Reaktionen, als Willensvorgänge, als Handlungen charakterisiert. Dieser sich im leiblichen und psychischen Organismus selbst erhaltende und entwickelnde Wille ist das eigentliche Ich, die eigentliche Seele des Menschen und der Tiere. Diese ist also keine vom Leibe verschiedene Substanz, sondern eine einheitliche, Einheit schaffende, (relativ) permanierende Thätigkeit, ein Thätigsein, das sich in und zu einer Mannigfaltigkeit entfaltet, die auf dem Standpunkt der inneren Erfahrung unmittelbar und vollständiger wahrgenommen, „das Bewusstsein“, der äusseren Erfahrung nach, durch die Sinne wahrgenommen und begrifflich verarbeitet „der Leib“ heisst. Die Seele ist Einheit in der Vielheit. Nietzsche hat Unrecht, ihr die Einheit abzustreiten. Sobald sich das Ich, das Subjekt beobachtet, apperzipiert, muss es sich allerdings als eine Vielheit finden, da bei diesem analysierenden Zustande das Bewusstsein der Einheit leicht verloren geht. Es darf aber nicht vergessen werden, dass dieses Einheitsbewusstsein, Einheitsgefühl auf primitiverer Stufe, das Primäre und Natürliche ist. Als psychologisches Faktum, als Gegenstand und Subjekt der inneren Erfahrung ist es ebenso real wie die auf analytische Weise gefundene Mannigfaltigkeit. Nur wer die seelische Einheit mit Einfachheit und Selbständigkeit verwechselt, irrt — dies ist nicht Erfahrung, sondern mythologische oder metaphysische, durchaus unnötige und durch nichts zu begründende Hypothese oder Fiktion. Die Einheit der Seele setzt die einzelnen psychischen Vorgänge ebenso voraus, wie diese schon modi, Bethätigungen der Seele, des Ichs sind; denn eine isolierte selbständige Existenz von „Empfindungen“, Vorstellungen u. s. w. ist nicht zu konstatieren. Das Ich ist mehr als

ein „Bündel“ von Vorstellungen, es ist ein stetiger Zusammenhang, ein in der Fülle der individuellen Erlebnisse sich ausbreitender und darin (relativ) beharrender Prozess. Auch wenn die Bewusstseins-Thätigkeit, die Ich-Funktion, sich in eine Anzahl von Momenten gliedern lässt, ist und bleibt sie Thätigkeit. Haben wir doch den Begriff des Thätigseins nur aus der inneren Erfahrung gewonnen. Bei uns ist Thätigkeit ein Erlebnis, während die Objekte die Thätigkeit schon von uns geliehen haben.

4. Der Kosmos.

Da nach Nietzsche die Kategorien „Kausalität“, „Zweck“ nur subjektive Bedeutung haben, da der Mechanismus des Geschehens nur ein Symbol der Wirklichkeit ist, da endlich das organische Leben nur ein Spezialfall des Willens zur Macht ist, so darf das All weder als Maschine, noch als ein System von Zwecken, noch als ein Organismus betrachtet werden. Es giebt in der Welt an sich keine Gesetze, Regeln, Ordnungen, keine Vielheit von Ursachen und Wirkungen, nichts ist da, was befiehlt, was vorschreitet, aber auch keinen Zufall giebt es. Ein Organismus kann die Welt nicht sein: „Wohin sollte sie sich ausdehnen? Wovon sollte sie sich nähren? Wie könnte sie wachsen und sich vermehren?“ [1]) Ein Gesamtbewusstsein der Welt würde das Dasein zum Monstrum machen; ein Gott, ein Gesamtsensorium wäre etwas, dessentwegen das Dasein verurteilt werden müsste. „Gerade, dass wir das Zweck- und Mittelsetzende Gesamtbewusstsein eliminiert haben — das ist unsere grosse Erleichterung, — damit hören wir auf, Pessimisten sein zu müssen . . . Unser grösster Vorwurf gegen das Dasein war die Existenz Gottes . . .“ [2]) „Gott“ ist nur als Kulminationsmoment, das Dasein als eine ewige Vergottung und Entgottung aufzufassen, also als ein Entwicklungsprodukt des Willens zur Macht. Gott ist nicht eine treibende Kraft, sondern ein Höhepunkt, ein Maximalzustand, eine Epoche, „ein Punkt in der Entwicklung des Willens zur Macht, aus dem sich ebensosehr die Weiterentwicklung als das Vorher, das Bis-zu-ihm erklärt“. Nachdem der Höhepunkt erreicht ist, wendet sich der Wille zur

[1]) WW. V², 109, S. 148, 154. XII, 1, 28 u. 214.
[2]) WW. XV, 315.

Macht, da er nichts mehr zu organisieren hat, zur Desorganisation der Welt, um sie dann wieder dem Höhepunkt zuzuführen. Dies die einzige Möglichkeit, einen Sinn für den Begriff „Gott“ aufrecht zu erhalten. [1])

So wie Gott, so ist auch die „Notwendigkeit“ des gleichen Geschehens in der Welt dieser immanent, „nicht ein Determinismus über dem Geschehen, sondern bloss der Ausdruck dessen, dass das Unmögliche nicht möglich ist; dass eine bestimmte Kraft nichts anderes sein kann, als eben diese bestimmte Kraft; dass sie sich an einem Quantum Kraft-Widerstand nicht anders auslässt, als ihrer Stärke gemäss ist“. [2]) Die Grösse der Weltkraft ist bestimmt, konstant, in jedem bestimmten Falle bethätigt sich ein Quantum Kraft auf eine einzige Art, die „mechanische Notwendigkeit“ legen nur wir in das Geschehen hinein. In Wahrheit handelt es sich nicht um eine absolute, feste Determination, sondern alles Geschehen ist ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, ein Kampf. Auch die anscheinende „Zweckmässigkeit“ ist „nur ein Ausdruck für eine Ordnung von Machtsphären und deren Zusammenspiel“. [3])

„Hätte die Welt ein Ziel, so müsste es erreicht sein. Gäbe es für sie einen unbeabsichtigten Endzustand, so müsste er ebenfalls erreicht sein.“ Da das Werden unendlich, ohne Anfang und Ende ist, die Kraft aber endlich, bestimmt sein muss — eine „unendliche Kraft“ ist nach Nietzsche mit dem Begriff Kraft unverträglich — so kann die Welt kein Ziel haben, dass sie nicht schon unzähligemal erreicht hätte; es fehlt ihr das Vermögen zur ewigen Neuheit.[4]) Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr aller Dinge, Ereignisse und Zustände, die jemals existiert haben. Eine Gleichgewichts-Lage ist nicht möglich, denn eine solche Stabilität des Weltprozesses müsste in einem unbestimmten Raume schon erreicht sein. Die Gestalt des Raumes muss die Ursache der ewigen Bewegung ohne Stillstand sein. Das Wesen der Kraft ist flüssig, aber ihr Mass ist fest. In einem bestimmten Augenblick der Kraft ist die absolute Bedingtheit einer neuen Verteilung aller ihrer Kräfte gegeben, sie kann nicht stille stehen.[5])

---

[1]) WW. XV, 318 f.
[2]) WW. XV, 319.
[3]) WW. XV, 280.
[4]) WW. XV, 380.
[5]) WW. XV, 382 ff.

Kann aber der Mechanismus der Konsequenz eines Endzustandes, einer „Entropie" nicht entgehen, so ist die mechanistische Weltanschauung damit widerlegt. „Wenn die Welt als bestimmte Grösse von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden d a r f — und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich u n b r a u c h b a r —, so folgt daraus, dass sie eine berechenbare Zahl von Kombinationen, im grossen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Kombination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch: sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder Kombination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Kombinationen abgelaufen sein müssten und jede dieser Kombinationen die ganze Folge der Kombinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt." [1])

So ist für Nietzsche die Welt „ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Grösse und Kraft, welche nicht grösser, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich gross, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbussen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‚Nichts' umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raum, der irgendwo ‚leer' wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sichselber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das,

---

[1]) WW. XV, 384. XII, 1, 203 ff.

was ewig wiederkommen muss, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Ueberdruss, keine Müdigkeit kennt", eine „dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens", „ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring guten Willens ist, auf eigener alter Bahn sich immer nur um sich zu drehen".[1])

Diese Welt, ruft Nietzsche aus, „wer ist hell genug dazu, sie zu schauen, ohne sich Blindheit zu wünschen?" Ewige Wiederkunft des Gleichen — von allem, was da war und lebte, von unserem Ich mit allen seinen Freuden, aber auch mit allen seinen grossen Leiden, mit seiner Tüchtigkeit und Schwäche! Das ist ein grosser z ü c h t e n d e r Gedanke; die Rassen, die ihn nicht ertragen, sind verurteilt, diejenigen aber, die ihn als grösste Wohlthat empfinden, sind zur Herrschaft ausersehen.[2]) Diesen „schwersten Gedanken" zu ertragen, ist nötig Freiheit von der überlieferten Moral, Umwertung aller Werte, neue Mittel gegen die Thatsache des Schmerzes, diesen als Vater der Lust, der Macht begrüssen, kurz „grösste Erhebung des Kraft-Bewusstseins des Menschen, als dessen, der den Uebermenschen schafft".[3]) Ueber sich hinaus Schaffen, das Leben auch da, wo es Leiden bringt, bejahen, das Leben durch das Leben überwinden, die Kraft auf jede Weise zu steigern, daran müssen wir mit Leib und Seele denken. Dann haben wir auch den Mut, unser Leben ewig zu wollen, so schaffen wir uns den Glauben an eine Unsterblichkeit mitten im Diesseits.

So wird aller P e s s i m i s m u s, die Weltanschauung der Missratenen, Schwachen überwunden.[4]) Nur um für die neue Ordnung des Lebens Bahn zu machen, diente das Pessimistische, Nihilistische in Nietzsches Schriften.[5]) Seine Philosophie sucht freiwillig auch die verabscheuten und verruchten Seiten des Daseins auf, um sie als n o t w e n d i g und w ü n s c h e n s w e r t zu be-

---

[1]) WW. XV, 384 f.

[2]) WW. XV, 375. „Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig: unter s o l c h e n aber ist ein Zustand m ö g l i c h, an den noch kein Utopist gereicht hat" (WW. XII, 1, 234).

[3]) WW. XV, 379.

[4]) „Um 1876 begriff ich, dass mein Instinkt auf das Gegenteil hinaus wollte als der Schopenhauer's: auf eine Rechtfertigung des Lebens, selbst in seinem Furchtbarsten, Zweideutigsten und Lügenhaftesten: — dafür hatte ich die Formel ‚dionysisch' in den Händen" (WW. XV, 460).

[5]) WW. XV, 376.

greifen. Sie bleibt nicht bei der Negation stehen, sondern will zu einem „dionysischen Ja-sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“ vordringen, will einen „ewigen Kreislauf“. Ihre Formel ist „amor fati“, Liebe zum Ewigen, Gegebenen, zum Leben und Kämpfen. „Heidnisch“, „klassisch“, „vornehm“, „herrisch“, „tragisch“ sind die richtigen Bezeichnungen für diese optimistische Weltanschauung.[1]) Ihr Kern die Einsicht, dass nichts am Leben W e r t an sich hat als der G r a d d e r M a c h t.[2])

Die Annahme einer jenseitigen, seienden, beharrenden, substantiellen Welt von Dingen an sich ist teils in der schlechten Deutung unserer Sinnesdaten, teils in dem Wunsche nach Ruhe, Frieden, Seligkeit begründet. Sie ist nichts als eine Wunschwelt, die von einer Abnahme der Lebensenergie, von einer daraus entspringenden Unlust am Kämpfen, am Thun, am Wechsel zeugt. Der Zweck dieser Fiktion eines absolut Seienden ist im Grunde der, die Welt der Veränderung, der Erfahrung als etwas Nichtiges, Wertloses, Schlechtes hinzustellen. Die Hypothese des Seienden ist die Quelle aller Weltverleumdung, jenes ist immer die „bessere“ Welt. Durch die Annahme eines Seienden wird das Werden entwertet, es erscheint geradezu als sinnlos und überflüssig.[3]) Nietzsche sieht umgekehrt im Werden die einzige Realität, der ewige Fluss des Geschehens besteht allein. Die Welt b e s t e h t im Werden und Vergehen, sie e r h ä l t sich in Beidem, lebt von sich selber.[4]) Das Werden ist demnach das Seiende, die Substanz. Hier kommt man von der Kategorie des Seins, der Substanz auch im absoluten Sinne, nicht los, wie Nietzsche stillschweigend selbst eingestehen muss. Denn mag der Inhalt, das Was des Seienden auch im Werden, in Thätigkeit und Kraft bestehen, durch das Beharren, Bleiben der Thätigkeit gebührt ihr unweigerlich der Name eines „Seienden“. Das Sein ist „Sein“, auch wenn es seinem Inhalte nach als ewiges, beständiges, der Art nach stets gleiches Produzieren, Schaffen, Sich-erhalten charakterisiert werden muss. Und als „Seiendes“ ist das All auch „Substanz“, letzte beharrende Grundlage alles Geschehens, e i n h e i t l i c h e r Z u s a m m e n h a n g

---

[1]) WW. XV, 476 f. XV, 22. In der Bejahung des Diesseits kommt N. Feuerbach nahe.

[2]) WW. XV, 10.

[3]) WW. XV, 383.

[4]) WW. XV, 384.

einer Mannigfaltigkeit von Vorgängen und Zuständen, durch welchen jeder derselben „getragen" wird, auch wenn er ein (relativ) selbständiger Faktor des Geschehens, eine Sonderkraft, eine individuelle Einheit bedeutet. —

Der Philosophie bedient sich der Wille zur Macht zum Zwecke einer höheren Daseinsform, der Wert ihrer Erkenntnisse verbürgt uns deren Wahrheit.[1]) Die Weltanschauung ist die „richtigste", die beste, die am meisten dem Leben und dem in diesem wirksamen Machtwillen entspricht. Von der dogmatischen Aufstellung von Theoremen ist Nietzsche weit entfernt, kennt er doch keine „absolute", „reine" Wahrheit. Er weiss, dass alles Philosophieren schliesslich in der Persönlichkeit des Philosophen wurzelt, durch die Eigenart des Fühlens und Wollens des Philosophen Richtung und Färbung erhält. Das philosophische „System" ist ihm „das Gewächs der Art zu leben", der Ausfluss einer Lebensgesinnung, Lebenswertung.[2]) Nietzsche selbst machte aus seinem unbezwingbaren, energischen, allen Schmerz und alle Bitternis niederkämpfenden, heroischen Willen zum Leben, zur Gesundheit, zur Kraft, die ihm physiologisch und vielleicht auch, infolge einer grossen Weichheit und Feinheit des Gemütes, seelisch nicht so zu eigen war, wie er es gewünscht hätte, seine Philosophie. Die Lust am Leben, am Werden, am Vernichten macht seine Weltanschauung zu einer tragischen. Er weiss, dass sein hauptsächlichster philosophischer Vorfahre Heraklit war. „Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, zum Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs ‚Sein', — darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist." [3]) „Die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Notwendigkeit muss von jetzt ab ewig geschaut werden." [4])

In Nietzsche's Persönlichkeit ist Stärke, Kraft, Gesundheit gepaart mit Schwäche, Weichheit, Krankheit, Reizbarkeit. Seine Lehren sind gewiss nicht die eines dekadenten, entarteten, vielleicht gar wahnsinnigen Mannes. Im Gegenteil zeugen sie von einer

---

[1]) WW. X, S. 201 ff.
[2]) WW. VII 1, 3. X, Vorwort, S. 1 ff.
[3]) WW. E. Förster-Nietzsche, Das Leben Nietzsche's, Bd. II, 1, S. 103 f.
[4]) WW. X, S. 43.

ursprünglich robusten Lebens- und Weltanschauung, nur die Einzelheiten und die Polemik deuten häufig in dem Uebertriebenen, Einseitigen, Masslosen, Allzuscharfen auf die infolge der Krankheitsentwicklung und Ueberarbeitung zunehmende Nervosität, Ueberreizung, Impulsivität hin. Gewiss hat Nietzsche recht, wenn er behauptet, der Lebenstüchtige, Kraftvolle werde nimmermehr das Leben praktisch oder theoretisch verneinen, werde alles Werden, das beständige Fortschreiten des Daseins-Prozesses auch in dem, was uns auf den ersten Blick ein Uebel scheint, bejahen. Aber die Hypertrophie, an welcher bei Nietzsche das Denkmittel des Werdens leidet, die Verachtung alles Ruhigen, Seienden, Gesetzlichen verrät hier nicht bloss ungebändigten Lebensdrang, sondern einen Machtwillen, der gerade durch die empfundenen Schwächen aufs Höchste gesteigert wird. Der wirklich „Gesunde", durch und durch Kraftvolle, Harmonische schätzt Leben, Werden, Veränderung, aber er überschätzt es nicht, er vermag auch dem Sein Geschmack abzugewinnen, liebt den Kampf, die Macht, aber nicht bloss um ihrer selbst willen sondern als Mittel zum Zweck, d. h. zu immer reicherer Ausgestaltung des einzelnen und schliesslich des Gesamt-Daseins. Er betont die Subjektivität und Individualität, kann und will sie um keinen Preis missen, aber er glaubt zugleich, dass nur im Objektiven, im Ueberindividuellen letzter Sinn und Wert des Geschehens liegt, dass aller Wille zur Macht sich nur im Wirken für das Ganze als Macht weiss. Die „Macht" kann nicht „Selbstzweck" im All sein, es heisst das All zu anthropomorphistisch auffassen, wenn man diesem als Ganzem einen Machtwillen zuschreibt. Macht kann nur ein Einzelnes, ein Stück des Alls wollen, um frei von den Hemmungen anderer, diese in seinen Dienst nehmend, das Streben nach Entwicklung, nach Vervollkommnung zu realisieren. Der Weltwille ist nicht als Wille zur Macht, eher als Wille zur Vollkommenheit, zur Harmonie zu denken. In seinen Diensten arbeitet schliesslich alles, bewusst oder unbewusst, isoliert oder verbunden, der höchsten Idee, dem obersten Ideal gehorchend. Was wir an naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Erkenntnis besitzen, deutet uns einen solchen „Willen zur Harmonie", zur Herstellung vollkommenster Einheit in der Vielheit, Vermittlung und Versöhnung der Tendenzen und Gegensätze, Ordnung und Gesetzmässigkeit, die auf Freiheit, Spontaneität sich aufbaut, an. Das Weltgeschehen lässt

sich so als eine Entwicklung der Welt zu Gott hin auffassen, durch welche eine Stufenfolge von „Ideen", d. h. von Willensinhalten realisiert wird. Jedes Glied in der Kette des Entwicklungsprozesses ist durch die vorhergehenden bedingt, alles Geschehen lässt sich kausal zurückverfolgen, zugleich aber ordnet sich schon das primäre, primitive Geschehen dem allgemeinen Zusammenhange ein und wird durch seinen Inhalt zu einem (immanenten) Ziele fortgezogen, das es, je nach seiner Kraft, wiederholt überschreitet, so dass im Ganzen immer höhere Stufen des Daseins erreicht werden. Nur als Inhalte von Willensakten einfacher und komplizierter Art besitzen die „Ideen" die Macht, verwirklicht zu werden. Der Weltprozess kann nicht, panlogistisch, als eine rein vernünftige, „dialektische" Entwicklung von „Begriffen" bestimmt werden, aber er ist auch nicht ein absolut blindes, sinnloses, fruchtloses, unlogisches Werden. Die Welt-Idee ist als Welt-Wille aufzufassen, der in und durch seine, von ihm umspannten Teileinheiten einen unendlichen Inhalt stufenmässig ins Leben setzt. Das Resultat des Weltprozesses, den wir, mag er „in Wahrheit" wie immer sein, als einen zeitlichen denken müssen, ist die Herstellung einer physisch-geistig-sittlichen Weltordnung, d. h. einer Ordnung, wobei alles Streben der Individuen sich mit dem des Ganzen in vollständigster Harmonie befindet. Als Schema dieser Entwicklung kann gelten: 1. Undifferenzierte Einheit. 2. Differenzierte Vielheit. 3. Differenzierte Einheit als Ordnung in der Mannigfaltigkeit der Unterschiede. Natur und Geist lassen einen solchen Dreischritt der Evolution erkennen, der auf höheren Stufen des Daseins immer wieder seinen Gang nimmt.[1]) —

Prüfen wir nun Nietzsche's Lehre vom ewigen Kampf der Dinge, vom beständigen Messen der Kräfte, vom „Willen zur Macht". Der Satz, dass nirgends in der Natur ein absolutes Sein besteht, wird heute von jedem Naturforscher anerkannt. So sagt z. B. Huxley, mit Worten, die denen Nietzsche's sehr nahe kommen: „. . . je mehr wir in die Natur der Dinge eindringen,

[1]) Auch G. Simmel sagt: „Es ist allenthalben das Schema höherer Entwicklungsstufen, dass das ursprüngliche Aneinander und die unmittelbare Einheit der Elemente aufgelöst wird, damit sie, verselbständigt und voneinander abgerückt, nun in eine neue, geistigere, umfassendere Synthese vereinheitlicht werden" (Philos. d. Geldes, S. 517).

desto augenscheinlicher wird es, dass, was wir Ruhe nennen, nichts ist als unbemerktes Geschehen; dass der scheinbare Friede nur stiller, aber erbitterter Kampf ist. An jeder Stelle, in jedem Augenblick ist der Zustand des Alls der Ausdruck des Gleichgewichts sich entgegenstehender Kräfte, das Bild eines Kampfes, in dem ein Streiter nach dem andern fällt . . . Wandelbarkeit ist also eigentlich die hervortretendste Eigenschaft des Weltalls. Es bietet nicht den Anblick einer dauernden Wesenheit, sondern den eines wechselreichen Geschehens, in welchem nichts dauert als der Strom der Kraft und die vernünftige Ordnung, die es durchdringt.“ [1]) Huxley, der, wie Nietzsche, sich in der Formulierung des ewigen Werdens an Heraklit anlehnt, bemerkt ausdrücklich, es lasse sich der Kern der modernen Entwicklungslehre gar nicht besser ausdrücken als in manchen der markigen Sprüche und geistvollen Bilder des Weisen von Ephesus.[2]) Im Anorganischen und Organischen, im Leben des Menschen als eines Einzelnen und im sozialen Verbande des Menschen herrscht überall der Kampf, Abwehr und Angriff mit allen Kräften, physischen und geistigen.

Das ist sicher, und es ist bekannt. Eine Frage nur ist hier noch zu beantworten: ist der Wille zur Macht wirklich, wie Nietzsche meint, das Primäre, das primum movens, der Urtrieb alles Geschehens? Für das All als Einheit haben wir gegen Nietzsche entscheiden zu müssen geglaubt.[3]) Von „Macht“ kann nur im Gegensatz zu anderen Kräften von geringerer Intensität gesprochen werden, das All hat aber nichts ausser sich, es bedarf der Macht nicht, es hat schon alle Macht, die ihm überhaupt zukommen kann, es ist die Quelle aller Macht, der unerschöpfliche unendliche Kraftvorrat. Jedes Einzelwesen und jede Gruppe von Individuen, die sich zur Einheit des Seins und Handelns verbunden haben, repräsentieren einen bestimmten Teil der Weltkraft, eine Art Verdichtungscentrum von beständig schwankendem Machtbereich. Die Wirkungscentren der „Umgebung“ lassen keinen einzelnen Kräftekomplex zur Ruhe und zum Gleichgewicht

---

[1]) Soziale Essays, deutsch von A. Tille, Weimar 1897, 7, S. 261 f.

[2]) l. c. S. 276.

[3]) Es kommt hiebei nicht in Betracht, dass Nietzsche eine solche Einheit des Alls, die den individuellen Einheiten übergeordnet ist, nicht annimmt.

kommen, sie suchen beständig die Macht der fremden Centren zu schwächen, indem sie sich auf deren Kosten bereichern. Jedes Wesen strebt sekundär nach „Macht“, darin irrt Nietzsche nicht, aber er hat Unrecht, den Selbsterhaltungstrieb als etwas Abgeleitetes, Sekundäres anzusehen. Vielmehr ist der Wille, sich zu erhalten, der Urtrieb alles Geschehens; in dem „sich erhalten“ liegt schon das Erhalten der Kraft, der Macht — sie ist ja eben das, was erhalten wird. Jedes Ding besteht als Ding auf Kosten des Ganzen, es verdankt ihm alle seine Kräfte, hat sich gleichsam für einige Zeit emanzipiert, selbständig gemacht, und nun kann es sich, d. h. diese bestimmte Portion „Macht“ nur erhalten, wenn es den Angriffen der Umwelt beständig entgegentritt. Während aber im Anorganischen die Einzelkräfte sich noch nicht zu einer Resultanten vereinigen, die durch ihre Totalmacht im stande ist, immer mehr Kräfte in ihre Dienste zu nehmen, bedeuten die Organismen Kraftvereinigungen, die nicht bloss sich, d. h. ihre Macht bewahren, sondern diese vergrössern wollen. Natürlich ist hier das Streben nach Macht kein bewusstes, die Organismen wissen nichts davon, dass sie alles thun, um grösser an Macht zu werden, es treibt sie direkt nur das Gefühl der Unlust und Lust. Aber in diesem verkündigt sich schon der Trieb, der Wille des Gesamtorganismus, an Kraft nicht abzunehmen, vielmehr noch an Macht zuzunehmen. Erst der Mensch, der sich der Macht als solcher bewusst wird, kann mit Wissen und planmässig nach Macht streben. Was bedeutet nun die „Macht“, nach der alles Lebendige strebt? Mächtig sein heisst, sich behaupten, sich durchsetzen, stärker sein als andere, so dass man uns gehorchen, folgen muss oder notgedrungen will, derart, dass andere unseren Zwecken dienen. Eine Macht an sich giebt es nicht, „Macht“ ist nur ein Ausdruck für eine Summe von Kräften, von physisch-psychischer Energie, die ein Wesen anderen irgendwie überlegen macht. Ferner ist „Macht“ das Verhältnis, wonach einer den anderen überlegen ist, diese dem ersteren unterworfen sind. Wer eine grosse Kraft besitzt und durch dieselbe grossen Einfluss auszuüben vermag, wird sich seiner Macht, d. h. Ueberlegenheit und Gewalt bewusst. Erst ist die Macht (als Ueberlegenheit) Wirkung der Energie, dann aber kann sie zum Zwecke des Handelns werden und an sich Lust bereiten. Es muss betont werden, dass der Wille zur Macht im Sinne von Herrschaft sich sehr schwer als allgemeiner Faktor des Geschehens

denken lässt.[1]) Allerdings ist die Vorstellung möglich, dass etwa ein Kraftatom ein anderes anzieht, um es von sich abhängig zu machen, um seiner Herr zu werden und so die eigene Macht zu vergrössern; das angezogene Kraftatom könnte aus demselben Antriebe sich mit dem ersteren verbinden, so dass beide Sieger und Besiegte zugleich wären. Uns dünkt aber der Gedanke, dass die rein physikalisch-chemischen Prozesse an sich in Reaktionen der Kräfte infolge erlittener Störungen bestehen, eher zu Ende denkbar. Das Innensein der Kräfte als einfachste Strebungen angenommen, würde die Reaktion jedes Willensatoms sich als Veränderung der Aktion begreifen lassen, die wegen des Konfliktes der Willenseinheiten und wegen des Strebens, das eigene Sein zu erhalten, notwendig ist. Natürlich kann die Naturwissenschaft mit solchen recht vagen Spekulationen nichts Rechtes anfangen, nur als Versuch, die Reihe der Erfahrungen abzuschliessen, also nur als rein metaphysische Deutung mag solch eine oder eine ähnliche Auffassung des Naturgeschehens zulässig sein. Mit grosser Wahrscheinlichkeit ist nur dies anzunehmen, dass das Innensein der Dinge, der organischen wie der anorganischen, ein Streben irgendwelcher Art ist, in welchem das „Gefühl“ schon enthalten ist. Dieses Streben als „Willen zur Macht“ zu bezeichnen, finden wir keinen Anlass. Die Macht ist nichts, was allgemein an sich erstrebt wird, sie ist doch meist Mittel zum Zweck. Wir wollen gewöhnlich Macht, um unser Wesen so viel als möglich zu entfalten, um das, was in uns potentiell ruht, zur Entwicklung zu bringen. Der Wille zur „Macht“ dient schon einem andern Willen: dem Willen zur Bethätigung, zum (kraftvollen) Sein und Thun. Wir wollen uns und zwar möglichst stark, und weil wir dies wollen, bethätigen wir uns immerfort im Kampfe mit der Umwelt, und so erfolgt die Entwicklung von niedrigen zu höheren und immer höheren Daseinsarten. Für die Welt der Organismen hat Nietzsche's Theorie vom „Willen zur Macht“ ihren guten Sinn. Metaphysisch, d. h. für den Kosmos in seiner gesamten inneren Beschaffenheit geltend, ist wohl, als noch hinter dem „Willen zur Macht“ stehend, der „Wille zur That“, das sich — in der und durch die That — Er-

[1]) Nietzsche bemerkt einmal, es sei merkwürdig, wie gewaltherrisch der metaphysische Glaube, alles sei eins, mit aller Empirie verfährt (WW. X, S. 15).

halten-Wollen als primum movens anzunehmen, als movens, das sich sicherlich noch in Teilmomente zerlegen lässt. Nur wenn man unter „Macht“ dasselbe wie Kraft versteht, kann man sagen, dass alles in der Welt nach „Macht“ strebt. Dann ist eben, wie oben bemerkt wurde, der „Wille zur Macht“ nichts anderes als Selbstbehauptungs-Wille, und er ist von diesem nicht, wie Nietzsche behauptet, unterschieden.[1]) Endlich können wir in der Macht nicht das Endziel des Geschehens erblicken. Kampf und Macht erscheinen vielmehr als die Bedingungen, unter welchen sich von Ewigkeit zu Ewigkeit das All als einheitliche, geordnete, harmonische Unendlichkeit, mit unendlicher Fülle des Seins und der Werte setzt und behauptet. Mit unendlicher Fülle des Seins — denn an den von Nietzsche behaupteten oder doch für wahrscheinlich gehaltenen Kreislauf des Geschehens vermögen wir nicht zu glauben. Sicher werden und müssen unter ähnlichen Bedingungen ähnliche Formen des Seins und Geschehens auftreten, dass aber genau das Gleiche wiederkommen soll, wenn die Zeit sich erfüllet, erscheint äusserst unwahrscheinlich. Vor allem ist die Annahme einer begrenzten, endlichen Kraft nicht notwendig. Für unsere Berechnung des Naturlaufes brauchen wir wohl Bestimmtheit der Kraft, nichts zwingt uns aber, die Kraft des Alls als endlich zu denken. Es ist nicht zu befürchten, die Menge möglicher Kombinationen sei durch das Quantum von Weltkraft determiniert. Schon durch die Verschiedenheit der Stelle, welche jede Seinsform in der Zeit und im Raume einnimmt, muss selbst bei annähernd gleicher Gruppierung der Kräfte etwas Neues, noch nie Dagewesenes entstehen. Möglich z. B., dass unsere Erde dereinst mit den übrigen Planeten und mit der Sonne durch gewaltsame Vereinigung wieder einen ungeheuren Gasball bildet, gleich dem, aus dem sie in uralter Zeit hervorging. Möglich, dass sich aus diesem neuen Gasball neue Planeten bilden, möglich ferner, dass darunter ein unserer Erde ähnlicher Wandelstern mit ähnlicher Struktur und ähnlichen Lebewesen sich bildet — schon der Umstand, dass dieses neue Erdensein zeitlich und wohl auch räumlich von dem jetzigen verschieden sein wird, giebt zu verstehen, dass zwar aus der vorhandenen Kraftmenge ein ähnliches Produkt, wie es schon

---

[1]) Vgl. betreffs der „Selbsterhaltung“ die Lehre der Stoiker (Diogenes Laërtius VII 1, 85) und Spinoza's Ethik III, prop. VI.

einmal bestand, hervorgehen kann, dass aber damit das Alte selbst nicht wiederkehrt. Von einer Identität des neuen Zustandes mit dem alten kann, bei aller „Gleichheit", nicht die Rede sein. Die Unendlichkeit des Raumes (der Bewegungs- oder Aktionsmöglichkeit) und der Zeit, die wir anzunehmen genötigt sind, müsste selbst einer bestimmten, endlichen Menge von „Materie" (Kraft) eine unbegrenzte Zahl von Formen gestatten. Und würden selbst die Kombinationen vom Standpunkte der äusseren Erfahrung als „gleiche" erscheinen, so zeigt uns doch die innere Erfahrung, dass im Flusse des seelischen Geschehens auch das inhaltlich „Gleiche" sich von seinem Vorgänger schon dadurch qualitativ unterscheidet, dass es einen etwas verschiedenen Gefühlston hat, mag dieser auch nur aus dem Fliessen des psychischen Geschehens, dem veränderten zeitlichen Charakter des Moments entspringen. Die Zeit eilt unaufhaltsam vorwärts, nie kehrt der verflossene Augenblick wieder. Als Körper erfahren die Dinge von der Zeit keinen Einfluss, nur vom Geschehen in der Zeit. An sich aber besteht die Zeit in dem stetigen Zusammenhange des Innenseins der Dinge, in Spannungen und Gefühlen, deren Verlauf als solcher das Bewusstsein der Zeit ergiebt. Da nun kein Innenzustand jemals wieder dieselbe Stelle im zeitlichen Verlaufe haben kann und seine Beschaffenheit in letzter Linie von dieser zeitlichen Lokalisation abhängt, so ist der Gedanke an die ewige Wiederkunft des Gleichen entschieden abzulehnen.[1])

[1]) Dieser Gedanke ist ein uralter. Schon die Pythagoreer sollen ihn ausgesprochen haben. Auch Heraklit lehrt den ewigen Kreislauf des Geschehens: die aus dem Urfeuer hervorgegangene Welt kehrt nach bestimmter Zeit in dasselbe zurück, und dies Entstehen und Vergehen der Welt erfolgt periodisch unzähligemal. Die Stoiker fügen hinzu, dass wegen der Gleichheit der Gesetze, denen die Weltbewegung folgt, die aufeinanderfolgenden Welten sich so ähnlich sind, dass in jeder von ihnen die gleichen Personen, Dinge, Ereignisse wiederkommen (vgl. E. Zeller, Grundriss d. Geschichte d. griech. Philos. 4. Aufl. 1893, 47, 59, 209, sowie dessen „Die Philos. d. Griechen"). — In neuerer Zeit lehrten, unabhängig von Nietzsche (und dieser unabhängig von ihnen) Blanqui in „L'Eternité par les Astres" (1871) und Le Bon in „L'Homme et les Sociétés" (1878), dass die Menge der Kombinationen eine begrenzte sei, woraus die Wiederkunft des Gleichen resultiere (vgl. H. Lichtenberger, Die Philosophie Fr. Nietsche's, 2. Aufl., Leipzig, 1900). Ueber die „ewige Wiederkunft" und den Kreislauf, „Ring" des Geschehens vgl. auch Nietzsche's „Also sprach Zarathustra". Ferner: G. Naumann, Zarathustrakommentar, Leipzig 1899

Für Nietzsche bildet die Lehre von der ewigen Wiederkunft eine Art Ersatz für die von ihm aufgegebene Religion und transcendente Metaphysik. Sie entspringt dem glühenden Wunsche, kämpfend zu leben und das Leben zu meistern, trotz Schmerz und Ungemach. Das ewige Ringen, der beständige Krieg, die Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und nicht ist, wie schon Heraklit es lehrt, ist eine „furchtbare und betäubende Vorstellung".[1]) Der höchste Wille zur Macht aber prägt diesem unendlichen Werden den Charakter des Seins auf, festigt es in allen seinen Phasen. „Dass alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins."[2]) Das Jenseits wird so ins Diesseits verlegt, die Unsterblichkeit in dieser Welt, die ja immer wieder da ist, ersehen und damit das „ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche" zunichte gemacht. So schliesst die heroische Weltanschauung ab, die mit der Giordano Bruno's im Stimmungscharakter, im Pathos eine sichtliche Verwandtschaft aufweist.

Das Künstlerische in Nietzsche's Natur verleugnet sich auch in seiner Philosophie nicht[3]), sein Weltbild ist ein ästhetisches, dann ein ethisches und zuletzt erst ein metaphysisches im eigentlichen Sinne des Wortes. Ihn, der keine absolute Wahrheit kennt, darf man nicht mit dem Massstab des streng dialektischen Denkens messen wollen; nur da, wo er nicht konsequent denkt oder aus richtigen Prämissen Ergebnisse gewinnt, die wir nicht in diesen

---

bis 1901. R. Steiner, Magazin für Litteratur. 21. Apr. 1900. Horneffer, Nietzsche's Lehre von der ewig. Wiederk., Lpz. 1900. P. Mongré, Sant-Ilario, Lpz. 1897; Nietzsche's Lehre von der Wiederkunft des Gleichen, in der Wiener „Zeit" 9. Juni 1900, S. 150 ff. Er hält die Lehre Nietzsche's von der ewig. Wiederk. für schlecht begründet, nimmt aber selbst die „Möglichkeit der identischen Reproduktion jeder einzelnen Zeitstrecke" an, eine Möglichkeit, die von der Erfahrung weder bestätigt, noch widerlegt werden kann.

[1]) WW. X, S. 30.

[2]) WW. XV, 286.

[3]) Nach Nietzsche (wie nach Schopenhauer) ist die Philosophie eine „Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Produktion. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein". Der Philosoph, „der höchste Typus des Grossen", bestimmt und schafft Werte, er strebt nach einheitlichem Beherrschen der Welt (WW. X, S. 199—204; VII. 1. 211). „Der Philosoph sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen" (WW. X, S. 19).

enthalten finden, müssen wir ihm kategorisch entgegentreten. Mag auch die „Wahrheit“ in transcendentaler Beziehung nur relativ sein, innerhalb der Bewusstseinthatsachen giebt es eine Wahrheit im Sinne von Richtigkeit des Urteilens und Schliessens, die für jeden die gleiche sein muss, soll überhaupt das Forschen nicht jeden über das rein Praktische hinausgehenden Wert behalten. In diesem Sinne ist, auch bei Anerkennung des Relativitätsprinzipes, eine Kritik der Nietzsche'schen Weltanschauung zulässig, wiewohl wir wissen, dass diese von ihm nicht dogmatisch gemeint ist, ihm nur als die beste, dem Machtwillen angemessenste Weltdeutung gilt.

Ausser den im Texte angeführten Schriften über Nietzsche vergleiche man u. a. noch folgende:

Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien 1894.

H. Kaatz, Die Weltanschauung Fr. Nietzsche's. Leipzig 1892.

L. Stein, Fr. Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Berlin 1893.

R. Steiner, Fr. Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar 1895. Die Philosophie der Freiheit 1894.

A. Riehl, Fr. Nietzsche. Frommann's Klassiker der Philosophie. Stuttgart 1897.

P. E. Kalina, Fundament und Einheit in Fr. Nietzsche's Philosophie. Leipzig 1898.

O. Ritschl, Nietzsche's Welt- und Lebensanschauung. 2. Auflage 1899.

E. Horneffer, Vorträge über Nietzsche. Göttingen 1900.

J. de Gaultier, De Kant à Nietzsche. 2 Bde. Paris 1900.

Besprechung dieser Werke durch *H. Lichtenberger* in der Wiener „Zeit“ vom 1. September 1900.

O. Stock, Fr. Nietzsche. Braunschweig 1901.

J. Reiner, Fr. Nietzsche. Leipzig 1901.

G. N. Dolson, The philosophy of Fr. Nietzsche. New-York 1901.

C. G. Röder, Leipzig. 17944. 02.

Verlag von HERMANN HAACKE
in Leipzig.

In meinem Verlage sind erschienen:

Eduard v. Hartmanns sämtliche Werke.

A. Systematische Werke.

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. VIII u. 127 S. Preis 1 M.

Kategorienlehre. XVI u. 556 S. Preis 12 M. Geb. 14 M. 50 Pf.

Das sittliche Bewusstsein. Eine Entwickelung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende soziale und kirchliche Fragen der Gegenwart. 2. durchgesehene Aufl. 700 S. Pr. 6 M. Geb. 8 M. 50 Pf.

Philosophie des Schönen. Zweiter systematischer Teil der Aesthetik. XV u. 836 S. Pr. 8 M. Geb. 10 M. 50 Pf.

Die Religion des Geistes. 2. Auflage. Zweiter systematischer Teil der Religionsphilosophie. XII u. 328 S. Pr. 3 M. Geb. 5 M. 50 Pf.

Philosophie des Unbewussten. 10. erweiterte Aufl. in 3 Bänden. LXX u. 1533 S. Pr. 13,50 M. Geb. 20 M. 50 Pf.

B. Historisch-kritische Arbeiten.

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. 2. Auflage. Erster histor. kritischer Teil der Religionsphilosophie. XII. u. 627 S. Pr. 5 M. Geb. 7 M. 50 Pf.

Geschichte der Metaphysik. Erster Teil: **Bis Kant.** XIV u. 588 S. Pr. 12 M. Geb. 14 M. 50 Pf. Zweiter Teil: **Seit Kant.** XIV u. 608 S. Pr. 12 M. Geb. 14 M. 50 Pf.

Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung. Neue Ausg. 256 S. Pr. 4 M.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 3. Aufl. VIII u. 139 S. Pr. 1 M.

Schellings philosophisches System. XII u. 224 S. Pr. 4 M. 50 Pf.

Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. VIII u. 124 S. Pr. 2 M. (vergriffen).

Lotzes Philosophie. Neue Ausg. XII u. 183 S. Pr. 4 M.

J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendentalen Realismus, VIII u. 63 S. Pr. 2 M.

Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. 2. erweit. Aufl. der Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten. VIII u. 362 S. Geb. Pr. 8 M. 50 Pf.

Die deutsche Ästhetik seit Kant. Erster historisch-kritischer Teil der Aesthetik. XII u. 584 S. Pr. 5 M. Geb. 7 M. 50 Pf.

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. XXIII u. 373 S. Pr. 6 M.

Philosophische Fragen der Gegenwart. V u. 298 S. Pr. 6 M.

Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. VII u. 311 S. Pr. 6 M.

Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie. 2 Aufl. XXXII u. 115 S. Pr. 3 M.

Ethische Studien. VIII u. 241 S. Pr. 5 M. Geb. 7 M.

Die moderne Psychologie. Eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des 19ten Jahrhunderts. VIII u. 474 S. Pr. 12 M. Geb. 14 M. 50 Pf.

Die Weltanschauung der modernen Physik. X u. 226 S. Pr. 6 M. 50 Pf. Geb. 8 M. 50 Pf.

C. Populäre Werke.

Die sozialen Kernfragen. VIII u. 571 S. Pr. 10 M. Gebd. 12 M. 50 Pf.

Moderne Probleme. 2. verm. Aufl. X u. 277 S. Pr. 5 M.

Tagesfragen. VIII u. 286 S. Pr. 6 M.

Zur Zeitgeschichte. Neue Tagesfragen. IV. 172 S. Geh. 4 M. 20 Pf. Geb. 6 M. 50 Pf.

Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage. XVI u. 401 S. Pr. 6 M.

Das Judentum in Gegenwart und Zukunft. 2. durchges. Aufl. VIII u. 195 S. Geb. Pr. 7 M. 50 Pf.

Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft. 3. Aufl. VIII u. 122 S. Pr. 3 M.

Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. 3. Aufl. 729 S. Pr. 12 M. Geb. 14 M. 50 Pf.

Zur Reform des höheren Schulwesens. IV. 88 S. Pr. 2 M. 25 Pf.

Der Spiritismus. 2. Aufl. VIII u. 118 S. Pr. 3 M.

Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome. Neue Ausg. IV. 126 S. Pr. 3 M.

Nachweisung der Wiederabdrucke früherer Veröffentlichungen.

Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, D. V, S. 650—720.

Aphorismen über das Drama. Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, B. I u. II. S. 251—307.

Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten, Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, A. VII, C. I, IV, V, VII. D. III u. IV, S. 147—165, 421—444, 497—519, 526—545, 604—649.

Über Shakespeares Romeo und Julia. Wiederabgedruckt in »Gesammelte Studien und Aufsätze«, B. V, S. 333—356.

Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Erweiterte 2. u. 3. Aufl. u. d. T. »Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus«.

Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus. Wiederabgedruckt in »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus«, C. V, S. 38—41, 261—328.

Wahrheit und Irrtum im Darwinismus. In erweiterter 2. Aufl. wiederabgedruckt in »Philosophie des Unbewussten«, 10. Aufl. Bd. III. »Das Unbewusste und der Darwinismus«, S. 331—474 und im »Ergänzungsband zur 1.—9. Aufl. der Phil. d. Unb.«, S. 331—474.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. 1. u. 2. Aufl. In erweiterter 3. Aufl. Wiederabgedruckt in »Phil. d. Unb.« 10. Aufl. Bd. III. »Das Unbewusste und der Darwinismus«, S. 1—330, 475—516 und im »Ergänzungsband zur 1—9. Aufl. der Phil. d. Unb.«, S. 1—330, 475—516.

Die politischen Aufgaben und Zustände des deutschen Reiches. Wiederabgedruckt in »Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage«, B. VII—XI, S. 97—170.

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. In 2. Aufl. u. d. T. »Das sittliche Bewusstsein«.

Leipzig. **Hermann Haacke,**
Verlagsbuchhandlung.

